المحاججة العقلية
في برهنة حقائق القرآن

مطارحات النورسي للفكر المادي

د. آماد كاظم البرواري



المحاجة العقلية في برهنة حقائق القرآن

-مطارحات النورسي للفكر المادي-

الدكتور

آمـــاد كـــاظم الــبرواري

من إصدارات

مؤسسة السبيل



الإهداء

أخفض جناح الذل وأنا أهدي هذا النتاج المعرفي إلى جامعتي الأولى (أمي الغالية) التي زرعت في نفسي بذرة الحرف، وسقتها بدموعها، وعرق جبينها وحافظت عليها بودها وعطفها حتى أنبتت ونمت واستوت على سوقها وأينعت ثمارها، غير أنها رحلت إلى دار الآخرة من دون أن ترى الثمار، ولسان حالها تقول بوركت يا بني فأنا لم أزرع فيك بذور المعرفة لأجني أنا، بل لتجني الأمة ثمارها. فالله أُناجي مبتهلاً أن يجعل كل حرف من نتاجك يا أماه صدقة جاريةً في ميزان حسناتك ويرحمك الله بتجليات أسميه الرحمن الرحيم.

فهرس الموضوعات

ملخص الكتاب

قصدَ هذا الكتاب تجلية النواة الأساس لمنهجية الحجاج العقلي في إبراز حقائق القرآن، وبرهنة هيمنتها على الرؤى الفلسفية، والفرضيات المادية، والمذاهب الفكرية. واتخذ من اصول الحجاج الكلامي معيناً ومرفداً في ترسيخ أصول الإيمان، وحصناً منيعاً في مواجهة الغزو الفكري على الأمة. وقد رصد المعضلات المنهجية، والمثالب الفكرية في الفلسفات الإلحادية في قضية الوجود والربوبية والألوهية. وقد حوى الكتاب قضية العدل في القرآن الكريم مبرهناً العدل الإلهي في الوجود والكون والبيئية، والاستدلال به على وجود واجب الوجود، وتفنيد نظرية الانتخاب الطبيعي في النشوء والارتقاء. وقد استوعب الكتاب مصطلحات عدة منها:(الحضارة والمدنية والعالمية والعولمة) وبعد إجراء موازنة علمية أكاديمية بين تلك المفاهيم تم التوصل إلى برهنة هيمنة قِيَم حضارة القرآن وعالميته على القوانين الغربية وعولمتها. وقد أبان مفهومي الحكمة والفلسفة مبرهناً هيمنة حكمة القرآن الكريم، وتكامله المعرفي على الفلسفة ومعارفها، وسمو إنسانية الإنسان في الحكمة القرآنية، ودنوها في الفكر المادي.

المقدمة

الحمد لله المستغني عن الاستدلال عليه بما هو في وجوده مفتقر إليه. وبعد

إن قضية الصراع بين الحق والباطل قديم قدم الإنسان، وماضٍ مُضيه إلى يوم القيامة، وهو من سنن الله في الكون. ومر هذا الصراع بحقب زمنية متلاحقة، وأدوار كثيرة، وأنماط متعددة، وأساليب مختلفة. والصراع القائم في عصرنا هو الغزو الفكري على الأمة الإسلامية فضلًا عن الغزو العسكري، فالملاحدة والمستشرقون وأتباعهم من ذوي المناهج الفكرية المعاصرة ماضون في تربص الدوائر بالإسلام والمسلمين، ويجتهدون في إثارة الشبهات على القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتاريخ الإسلامي وحضارته. وقد انبرى جمع غفير من العلماء والمفكرين والدعاة مجتمعين ومتفرقين لمواجهة هذا الغزو الفكري، وبذلوا جهودًا مضنية في صد تلك الحملات الفكرية، وقد اختلفت أساليبهم في رد الشبهات نظراً لاختلاف مناهج خصوم الإسلام في إثارتها. وبعد أن بحثت في مظان الكتب المتعلقة بالدراسات القرآنية عمومـًا، والمتعلقة بالشبهات حول القرآن الكريم خصوصـًا، وتتبعت مناهج العلماء والمفكرين في محاججتهم الفكرية لخصوم الإسلام، ومناهجهم في دحض الشبهات وقع اختاري على هذا العنوان (**المحاججة العقلية في برهنة حقائق القرآن** –مطارحات النورسي للفكر المادي). وكان اختياري لهذا الموضوع محاولةً مني برهنة حقائق القرآن الكريم وكماله وهيمنته على المناهج الوضعية من حيث أصولُ الإيمان والأحكام التشريعية، ومنهجه في تحقيق السعادة الحقيقية للبشرية جمعاء في مناحي الحياة جميعها، وإزالة الغبش الفكري، والشكوك والشبهات المثارة حوله بمنهجية جديدة متمثلة في علم الحجاج. وقد ركزت في كتابي هذا على أصول المحاججة الفكرية والفلسفية التي وضعها علماء الكلام قديما وحديثا، واتخذت من الفكر الحجاجي لمتكلم العصر سعيد النورسي نواة لمنهجية الحجاج في دراستنا هذه. وسبب اختيارنا له هو كونه مجدداً

لعلم الحجاج، إذ ابتكر منهجية جديدة في محاججته لخصوم الإسلام تمثلت في تجديده لأساليب علم الكلام في محاججته القرآنية والعقلية والفلسفية لبرهنة الحقائق الإيمان ونقض الفلسفة الإلحادية. وتجديده مسالك الحجاج وأساليبه، إذ سلك مسالك جديدة في المحاججة، وهي مسلك التواصل والحوار، ومسلك التأسيس والبرهنة، ومسلك الموازنة، ومسلك التفنيد والنقد، وكذلك لانتشار فكره في العالم اجمع وقد ترجم نتاجه المعرفي الكامن في رسائل النور إلى أكثر من خمسين لغة عالمية فضلاً عن اللهجات المحلية. وحاولت الاستفادة من نتاجه المعرفي والكلامي ومقارنته بنتاج المتكلمين المتقدمين والمتأخرين والتوليف بينها بصياغة علمية أكاديمية والاستدلال بها لبرهنة حقائق الايمان في مواجهة الغزو الفكري؛ لذا أحببت أن أخوض في غمار هذه الدراسة على ما فيها من الصعوبة، وذلك لأن الحجاج علم خاص يحتوي على الفلسفة والمنطق، وعلم الكلام، واللغة والبلاغة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن النورسيّ ليس له كتاب مختص بالحجاج؛ بل إنني التمست ذلك من خلال البحث في رسائله، والربط بين أقواله، والاستنباط من أفكاره التي يغلب عليها نمط علم الكلام، والفلسفة.

و تتجلى أهمية هذه الدراسة في برهنة الحقائق القرآنية بأسلوب حجاجي محكم جديد من نوعه، مبني على الأدلة النقلية والعقلية والفلسفية والمنطقية والعلمية واللغوية بطريقة توافقية تتناسب وروح العصر، وتنسجم مع الواقع بأسلوب حكيم، ثم بيان زيغ أفكار خصوم القرآن من الملاحدة والفلاسفة وذوي المذاهب الفكرية المعاصرة بأسلوب تدريجي عقلي معتمد على الوصف والتحليل، والنقد والتفكيك والهدم. وتفنيد ما أثير حول كتاب الله من الشبهات بقواعد رصينة محكمّة تصون الدين من الطعون وافتراءات المفترين.

إشكالية الدراسة:

رصدت هذه الدراسة مشكلات جمة في منهجية عدد من العلماء والمفكرين والدعاة في تناول الشبهات المثارة حول القرآن الكريم خصوصًا، والإسلام عمومًا وكيفية الرد عليها. فمن ضمنِ تلك المشكلات إن عددًا من الدعاة يرون أنه من الأفضل ترك الشبهات واستصغارها وعدم الرد عليها. وهذه القضية بحد ذاتها معضلة فكرية تثير الشكوك حول حقائق القرآن، وتؤول إلى التأثر بتلك الشبهات، وتضعيف الإيمان والاستدراج إلى الإذعان للمذاهب الفكرية المعاصرة، والفلسفات المادية الإلحادية والانقياد لها. ومع ذهاب جمهور العلماء إلى وجوب مواجهة الشبهات، وضرورة الرد عليها، إلا أنهم اختلفوا في كيفية الرد عليها، وتباينت مناهجهم في ذلك، وليس ثمة منهجية علمية وواضحة يمكن الاعتماد عليها في رصد الشبهات وتفنيدها، ولعل ذلك يعود إلى افتقار جل مناهجهم إلى فلسفة الحجاج العقلي والمنطقي. فبحسب استقرائي لرؤى العلماء حول قضية الشبهات وجدت أن عددًا من المفكرين يبادرون بالهجوم والطعن في مناهج الخصوم والاستنقاص من أفكارهم من دون التفكير في إقناعهم وهدايتهم. في حين رأيت آخرين يقومون بسرد الشبهات والرد عليها. وقد ألفيت مؤلفات وبحوث جمة دونت بهذه المنهجية في مواجهة خصوم الإسلام وجلها موسومة بـــ (الرد على الشبهات)، أو مقارِبة من هذه التسمية. فمن وجهة نظري المتواضعة أرى أنه مع الاعتراف بالإيجابيات والمحاسن الوفيرة في تلك المؤلفات إلا أنها غير خالية من السلبيات، ومنها جمع الشبهات المتفرقة في كتاب واحد ثم الرد عليها، فجمع الشبهات بحد ذاته دعاية لها، ثم إن بعضهم يكتفون بالأسلوب العاطفي في الرد، فهم بذلك يسيئون من حيث إرادتهم الإحسان، وقد خصصوا جل جهدهم في تلك المؤلفات بالرد على طعون المستشرقين وتركوا المستغربين من المسلمين الذين اغتروا بالمدنية الغربية وعولمتها حتى طفقوا ينسلخون من معتقداتهم، ويقلدون الغرب في أفكارهم. وهذه هي المشكلة التي دعتنا إلى البحث عن منهجية جديدة توافق متطلبات العصر، وبعد البحث لشهور كثيرة في

كتب الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، والكتب التي أُلفتْ في البلاغة الحجاجية وفلسفتها، وكذلك الكتب التي صنفت للرد على الشبهات واستقرائها ألفيتُ رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسيّ التي أُلفت في عصر انحطاط الدولة العثمانية، وتشتت المسلمين، وتخلفهم مادياً وفكرياً، وتصاعد الغزو الفكري الاستشراقي الممنهج على الشعوب الإسلامية. وبعد دراستي لها توصلت إلى أن سعيد مجددي العصر في الحجاج الكلامي العقلي المبرهن لحقائق الايمان، وقد وفق بين مواجهته للغزو الفكري من جهة، وإقناعه المستغربين من المسلمين من جهة أخرى، إذ قام ببرهنة حقائق القرآن بالأدلة النقلية والعقلية والمنطقية؛ لإزالة الغبش عن أفكار المستغربين، وإقناعهم بحقائق القرآن الكريم، وفنّد شبهات المستشرقين والملحدين بأسلوب تحليلي استدراجي قابل لإقناع الخصم وإزالة الشبهة في الوقت عينه، وبعد أن ألفيت هذا المنهج في رسائل النور رأيت أنه من الواجب عليَّ إحياءه وتجديده وجمعه في دراستنا هذه؛ كي تكون مرجعاً علمياً متواضعاً للدعاة.

الفصل التمهيدي

الحجاج: مفهومه، فلسفته، ومنهج المتكلمين المعاصرين فيه

الحجاج والجدال والخصام بقصد الظفر أو الإقناع ليس بدعة ابتدعها الفلاسفة كما أشيع، بل إنه ظاهرة وجدت مع وجود الإنسان وذلك عندما رفض إبليس السجود لآدم (عليه السلام) محتجًا بحجة مغالطة بكونه ذا أفضلية عليه. ومن هنا بدأ الصراع بين الخير والشر، فتمثل الرسل والأنبياء (عليهم السلام) وأتباعهم جانب الخير، في حين تمثل إبليس وأتباعه جانب الشر، فغدا الصراع بين الفريقين ماضيًا إلى يوم القيامة. ولما كان إحقاق الحق واجباً اقتضى ذلك إلى حجاج تتناسب والصراع القائم؛ لذا أمدّ الله سبحانه الأنبياء والرسل (عليهم السلام) بدلائل ساطعة، ومعجزات قطعية، وحجج عقلية ملزمة؛ ليحاجّوا بها أقوامهم، ويبينوا لهم الحق جليًا؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة. وقد اهتم الفلاسفة بقضية الحجاج العقلي والخطابي، وارتكزوا عليها في وضع أسس مذاهبهم الفلسفية، وطريقة الاستدلال لمناصرة أفكارهم، ونقض معتقدات خصومهم. وقد عولت الفلسفة المادية على أصول الحجاج الفلسفي في ترسيخ الإلحاد ونشره، ومحاربة الأديان كلها. وقد انبرى فلاسفة المسلمين، وعلماء الكلام بمحاججتهم بأدلة عقلية لمناصرة الدين والذود عن حياضِه.

ويضم هذا الفصل ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: مفهوم الحجاج في اللغة والاصطلاح والفلسفة.

المطلب الثاني: الحجاج بمفهومه القرآني.

المطلب الثالث: منهج المتكلمين المعاصرين في الحجاج الكلامي.

المطلب الأول

مفهوم الحجاج في اللغة والاصطلاح والفلسفة

أولاً: مفهوم الحجاج في المعاجم اللغوية:

إن أصل مادة الحجاج في اللغة العربية هو (ح.ج.ج)، وقد اشتُقَتْ منه (الحجة والحجاج والتحاج والمحاجة والمحاججة)، وهي كلها ألفاظ متقاربة من حيث الدلالة، تقول: حاججته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حججته، أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها، وحاجه محاجة وحجاجاً نازعه الحجة. بناءً على ذلك يكون الحجاج النزاع والخصام بواسطة الأدلة والبراهين والحجج. والحُجّة: الْوَجْه الَّذِي يكون بِهِ الظفر عِنْد الْخُصُومَة، وَجَمعها حُجَج. وإنما سميت حجة؛ لأنها تحج أي تقصد؛ لأن القصد لها وإليها. وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك، والحجة الدليل والبرهان، ويقال إنه رجل محجاج أي جدل[1].

ويستنتج من ذلك أن دلالة الحجاج ترتكز على مدلول رئيس وهو المخاصمة والمنازعة بقصد الظفر. وأن وجه الشبه بين الحجاج والجدال هو المنازعة والمخاصمة، ويستلزم ذلك وجود طرفين بينهما سجال أو جدال. ومن خلال استقرائنا المعاجم اللغوية ألفى أن الحجاج يتضمن الدلالات الآتية :(الجدال، التخاصم، التنازع، التغالب، إفحام الخصم وإقناعه، استعمال الوسيلة المتمثلة في الاستدلال والبرهنة[2].

---

[1] ينظر: الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري (ت: 370هـ) ، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص:251، وابن منظور محمد بن مكرم بن على الأنصاري (ت: 711هـ)، (د.ت) **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير وأخران، القاهرة: دار المعارف، ج2، ص:779.

[2] ينظر: الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري ،2001م، **تهذيب اللغة**، ج3، ص:251، والفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (د.ت)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ط)، ج1،

ثانيًا: مفهوم الحجاج في علم اللسانيات الغربية:

اعتنى علماء اللسانيات في الغرب بالخطاب الحجاجي في البلاغة اليونانية القديمة، وقد أسهم بعضهم في تحديثها، وإضفاء مسحة تجديدية عليها، إذ وضعوا الحجاج في صميم التفاعل بين الخطيب والجمهور، وأناطوا به بالجدل والتأثير الذهني الذي يقود إلى التأثير في المتلقي وإذعانه.وقد تناوله كثير من العلماء، منهم العالمان بيرلمان(Perelman)[1]، وتيتيكا (Tyteca)[2] وعرفاه بأنه: " مجموعة من الأساليب والتقنيات التي تقوم في الخطاب بوظيفة، وهي حمل المتلقي على الإذعان بمـا يفرض عليه، أو الزيادة في حجم هذا الإذعان" [3][4].أما بالنسبة للبعد التداولي في الخطاب الحجاجي فقد اختزل اللسانيون الجدد في مستويات عدة

ص:121، الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق، (ت1205هـ)، (د، ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د، ط)، ج5، ص: 464.

[1] شاييم بيرلمان (Chaim Perelman) (1912م–1984م) هو مؤسس البلاغة الجديدة وأحد رموز مدرسة بروكسيل بلجيكا. ولد في فارسوفيا، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925 حيث درّس بالجامعة الحرة لبروكسيل إلى غاية 1978 مواد المنطق والأخلاق والميتافزيقا. ولقد جرى إدراج أبحاثه ضمن مجالات القانون والبلاغة والحِجاج. ونال شاييم بيرلمان خلال مساره العلمي جوائز عدة .وله نتاج علمي منه "البلاغة الجديدة "، وقد اعتمد فيه على آراء أرسطو في كتابه (فن الخطابة). ينظر: http://en.wikipedia.org/wiki/ Chaim Perelman

[2] أولبرخت تيتيكا، **(Olbrechts–Tyteca)** (1899 م–1987م) أكاديمي بلجيكي درس الأساليب العلمية الاجتماعية في جامعة بروكسل دون الحصول على مهنة. عمل مع بيرلمان من سنة 1948م إلى سنة1984م وكان لهما مساهمة مؤثرة في نظرية الحجاج وصنفا كتابا مشتركا في الحجاج. وقد ألف عدة مصنفات في البلاغة الحجاجية بشكل مستقل في سنوات لاحقة. ينظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Lucie_Olbrechts–Tyteca

) [3](Perelman et Tyteca، traité de l Argumentation de L'université de Bruxelles 5eme edition. p:11

[4] ينظر: سعيد فاهم،2011م، **معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم وسياقاتها المختلفة**، رسالة علمية قدمت بأشراف الدكتور: السعيد حاوزة إلى جامعة مولود معمري في الجزائر، لنيل درجة الماجستير في اللغة، ص:16–17.

أهمها: مستوى أفعال الكلام، ومستوى السياق، ومستوى الحواري أو التحاوري. وذهب بعضهم إلى اتخاذ المستوى الحواري أساسًا للحجاج في حين ارتأت بعض الأطروحات أن الحجاج يكمن في بنية اللغة وليس صفة عرضية للخطاب[1]. وغاية الحجاج عندهم هو:" جعل العقول تسلم بما يطرح عليها من الأفكار أو تزيد في حجم ذلك التسليم فأقوى حجاج ما وفق في جعل شدة الإذعان تقوي درجتها لدى السامع"[2]. وقد وجدت إرهاصات من هذه الفكرة عند أدباء المسلمين، فقد أكد ابن الأثير(ت637هـ[3]: أن مدار البلاغة كلها في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، إذ قال: "فإذا لم يتصرف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده، وإلا فليس بكاتب، ولا شبيه له إلا صاحب الجدل، فكما أن ذاك يتصرف في المغالطات القياسية، فكذلك هذا يتصرف في المغالطات الخطابية"[4]. غير أن تلكم الإرهاصات اندثرت في بطون الكتب؛ لانشغال البلاغيين بالمحسنات اللفظية، وإهمالهم للأساليب الحجاجية الإقناعية التي هي المقصد الأساس من البلاغة بحسب رؤيتنا.

---

[1] ينظر: هشام بلخير،2012م، **آليات الإقناع في الخطاب القرآني (سورة الشعراء نموذجًا) دراسة حجاجية،** رسالة علمية قدمت بأشراف الدكتور: محمد بو عمامة إلى جامعة: الحاج لخضر في الجزائر، لنيل درجة الماجستير في اللسانيات العامة، ص:16-17.

([2](Perelman et Tyteca. traité de l Argumentation,Ibid.p:59.

[3] ابن الأثير، ضياء الدين (الكاتب) (558هـ-637هـ) هو أخو أبن الأثير عزالدين (المؤرخ)، وابن الأثير مجد الدين (الفقيه المحدث)، وكان أديبًا وناقدًا، وعد من أبلغ المترسلين في التاريخ العربي، عمل في خدمة السلطان صلاح الدين الأيوبي، ثم وزر لأبنه الملك الأفضل، ومن أشهر كتبه: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، ص:17

[4] ابن الأثير، (د.ت)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ص:205.

ثالثًا: الحجاج بمفهومه الاصطلاحي الشامل:

تداول الفلاسفة، وعلماء الكلام والمنطق واللغة لفظة (الحجاج) ومشتقاتها (الاحتجاج، والمحاجة، والحجة) ومضامينها (المجادلة والمناظرة)، في مجالات متنوعة، أهمها المجالين (العقدي والفلسفي) اللذين يعتريهما الخلاف والمجادلة كثيرًا. وكذلك المجال اللغوي بوصفة الوسيلة الموصلة لإقناع الخصم أو التغلب عليه. وقد تناوله عدد من علماء المسلمين وفلاسفتهم ومتكلميهم وعلماء اللغة بوصفه مرادفـًا للجدال[1]. منهم ابن سينا [2]، إذ عرف الجدل بأنه "مخالفة تبغي إلزام الخصم بطريق مقبول محمود بين الجمهور"[3]. وهو بذلك يجعله مرادفًا للحجاج. في حين ذهب المعاصرون بأنه لا ترادف بينهما من الوجوه جميعها، وأن وجه الصلة

[1] ذهب عدد من العلماء إلى القول بالترادف بين مصطلحي الحجاج والجدال، فعلى سبيل المثال قام الإمام الزركشي والسيوطي بتسمية الفصل الذي عقداه لهذا العلم بـ (جدل القرآن) وقد استخدما الألفاظ(المحاججة) و(الحجاج) و(الاحتجاج) على أنها مترادفة للفظة(الجدل) وتسد مسده. ينظر: الزركشي محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، 1376 هـ –1957 م، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ودار إحياء الكتب العربية، ج2، ص:24. والسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، 1394هـ–1974 م، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محد أبو الفضل إبراهيم، القاهر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج4، ص:60.

[2] ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا)370هـ–427هـ) هو فيلسوف وعالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة في أوزبكستان حالياً) عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف 200 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل يدرس لسبعة قرون متوالية في أوروبا وعد المرجع الرئيس في علم الطب، وظل كتابه هذا العمدة في تعليم هذا الفنِّ حتى أواسط القرن السابع عشر، وله إسهامات في الأدب العربي وله قصيدة مشهورة في النفس.

ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، ص:27.

[3] ابن سينا،1385هـ، **الشفاء (كتاب الجدل)**، القاهرة: مطابع الأميرية، (د.ط)، ج1، ص: 23.

بينهما هو المنازعة والمخاصمة فحسب، مؤكدين أن الحجاج أوسع من الجدل إذ أن كل جدل حجاج وليس كل حجاج جدل، وعدوا الحجاج قاسمًا مشتركًا بين الجدل والخطابة[1].

وعرفه الفيلسوف المغربي المعاصر د. طه عبد الرحمن[2] : بأنه "كل منطوق موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[3]. وهكذا يظهر أن الحجاج عنده أعم من الجدال، وأنه يشمل كل منطوق سواء أكان حوارًا أم خطابًا أم جدالا. وأنه قريب من معناه اللغوي من حيث القصد إلى إقناع المتلقي وتغير سلوكه. وقد برهن بأن الحجاج يتضمن الجدال بقوله عن الحجاج إنه" فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًا في إنشاء موجّهات بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[4].

---

[1] ينظر: عبدالله صولة، 2006، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثانية، ص:17.

[2]طه عبد الرحمن: ولد سنة 1944م، هو فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين. حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه. وله نتاج علمي وفير نذكر منها باللغة الفرنسية والعربية: صنف باللغة الفرنسية كتابان هما: اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ورسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. وألف باللغة العربية كتب كثيرة منها: كتاب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) وكان كتاب (بُؤس الدَّهْرانية. في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين) آخر إصدار له في سنة 2014.

[3] د. طه عبد الرحمن،1998م، **لسان الميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ص:226.

[4] د. طه عبد الرحمن،2000م، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص: 65.

نستنتج مما سبق أن الحجاج أعم من الجدال؛ لأنه يشمل الخطاب أيضًا، فالحجاج الجدلي هو الحجاج القائم على الحجج العقلية الملزمة للخصم يقصد منها إفحامه والغلبة عليه، في حين الحجاج الخطابي مبني غالبًا على الوسائل العاطفية يقصد منه إقناع المخاطب واستمالة قلبه.

وأن معناه الاصطلاحي العام: هو الإتيان بمجموعة من الحجج المختلفة، واستخدام كل وسيلة من وسائل الإقناع عدا العنف والإكراه لبرهنة قضية ما أو تفنيدها.

رابعًا: الحجاج بمفهومه الفلسفي (الحجاج الفلسفي):

تناولت الفلسفة اليونانية البلاغة الحجاجية بوصفها إحدى المبادئ الأساسية التي يرتكز عليها أصول الفلسفة الجدلية والخطابية والاقناعية. وقد انبرى الفيلسوف أرسطو لدراسة الحجاج بطريقة عقلية فلسفية شاملة، وساهمت أفكاره في فلسفة الحجاج إلى انتشار النزعة العقلية في الغرب. قد ولج هذا العلم في العالم الإسلامي في القرن الثامن الميلادي، بعد الفتوحات الإسلامية، واحتكاك المسلمين بالفلسفة اليونانية، وترجمت مصنفاتها إلى اللغة العربية. وقد استفاد فلاسفة المسلمين منها في ضبط علم الكلام لبرهنة حقائق الإيمان بالحجج العقلية، والرد عن الشبهات الفلسفية الإلحادية المثارة حولها. وسنركز في بيان مفهوم الحجاج الفلسفي من منظورين، هما:

1- الحجاج الفلسفي من منظور فلاسفة اليونان:

ارتأيت أن نختار رؤية أرسطو [1] لكونه المؤسس لهذا العلم وإن سُبِق إليه غيره في بعض أصوله. ففلسفة الحجاج عنده مشروع فكري لإنتاج دراسة الاستدلال، ووضع قواعد الحجج، وإتباع

[1] أرسطو طاليس Aristotle (384 ق.م –322 ق.م) فيلسوف يوناني، مؤمن بوجود الله وأزليته وكذلك أزلية المادة، تعلم على يد أفلاطون، وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. وواحد من عظماء المفكرين، وكان

تسلسل للقضايا بدءًا من مقدمات للوصول إلى نتائج محددة تحسم بها الخلاف. وإن اهتمامه الشديد بدراسة قواعد الاستدلال المنتجة في الأقاويل الجامعة في فضاءات حياة الإنسان جعل منطقه البرهان، والحجاج الفلسفي في الخطابة، والجدل القائم بين الباث والمتلقي [1].

2- **الحجاج الفلسفي من منظور فلاسفة المسلمين**: بعد استقرائنا لرؤى فلاسفة المسلمين عن الحجاج ألفينا أن تعريف الفيلسوف المغربي د. طه عبد الرحمن لهذا المصطلح أكثر إحاطة بالموضوع، إذ عرفه بقوله:" فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعتَرض عليه استنادًا إلى مواضعات (البحث عن الحقيقة الفلسفية)"[2].

خامسًا: جماع القول في مفهوم الحجاج:

بعد استقرائنا لمفهوم الحجاج ودلالته في المعاجم اللغوية العربية، وعلم اللسانيات الغربية، وعلم الفلسفة توصل إلى الاستنتاجات الآتية:

1-إن الحجاج يرتكز على وجود اختلاف أو خلاف بين المتكلم الباعث للفكرة والمتلقي، ومحاولة المتكلم برهنة غلبته بالحجة على المتلقي؛ لاستمالة عقله إلى الإقناع أو الخضوع

موسوعياً إذ شمل نتاجه العلمي موضوعات جمة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. ينظر: حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، ص: 97-103.

[1] ينظر: أرسطوطاليس، 1979، **الخطابة**، الترجمة العربية القديمة، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، (د.ط)، ص:9-10.مجموعة من الباحثين (د.ت)، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، بإشراف: حمادي صمود، تونس: مشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، (د.ط)، ص:105.

[2] د. طه عبد الرحمن،2000م، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص: 66.

والإقرار. بمعنى أن المحاججة مبنية على ثلاث أركان، المحاج المتكلم والمحاج المتلقي والحجج الصادرة من المتناظرين، والمحاج الغالب يسمى الحجيج بمعنى الفاعل، والمحاج المغلوب يسمى المحجوج بمعنى المفعول.

2-إن حيز الحجاج ومداره في اللغة والفلسفة هو الظن والاحتمال، فهو يرتكز على منطلقات ظنية، فميدانه هو الاحتمال والنظر إلى المعتقدات بطريقة نقدية، وليس الحقائق البديهية المطلقة، فهو قائم على البحث عن حجج وطريقة الاستدلال بها بغية تحقيق أعلى درجة من المصداقية لدى المخاطب وبتالي إقناعه.

3-إن الإقناع أو الإفحام هما الغاية من الحجاج، وإن الاستراتيجية التي يتبعها الخصمان في المحاججة هي قوة الحجج وسلطتها، وطريقة الاستدلال بها فلسفيًا وبلاغيًا.

المطلب الثاني

الحجاج بمفهومه القرآني

أولاً: برهنة وجود الحجاج في الخطاب القرآني:

إن الوحي الإلهي المتمثل في الكتب المقدسة هو الأمانة التي حملها الإنسان من دون الكائنات وبها فُضِّل عليها، واستُخلِف في الأرض. وبما أن العقول متفاوتة ومحدودة ومختصة بالعلوم المادية والفكرية من دون الحقائق الغيبية، أرسل الله الرسل وأنزل معهم الكتب؛ ليرشدوا الناس إلى الحقائق الإيمانية الغيبية. ومن الحكمة الإلهية أن تلكم الكتب ضمت حججًا وبراهين ودلائل قطعية ملزمة للإيمان بها، كما قال تعالى:﴿ **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾(النساء: ١٦٥). تدل الآية بمنطوقها على أنه لا تكليف إلا بعد إرسال الرسل، وإقامة الحجة الواضحة اليقينية. وبما أن الرسالات اختتمت بالقرآن الكريم فقد حوى أسمى أساليب البلاغة الحجاجية، إذ ضمت في أسلوبها الحجاجي مع المخالفين الحجج الجدلية، والبراهين العقلية، والأقيسة المنطقية بأساليب خطابية تناسب المستويات المختلفة، والطبقات المتفاوتة بحيث يحس كل طبقة أنها هي المعنية من الخطاب. فقد حاجج الشعراء وأهل اللغة بما يتقنونه من الفنون اللغوية، وحاجج أهل الكتاب بما يجدونه مكتوبًا في كتبهم، وحاجج الفلاسفة ببرهنة الحقائق الإيمانية بحجج جدلية عقلية، وأقيسة منطقية ملزمة لهم، وحاجج العرافين والكهان بأخبار غيبية غائبة عنهم، ولازالت حججه تتجدد يومًا بعد يوم، فقد برهنت الآيات العلمية الإعجازية فيه أن الاكتشافات العلمية الحديثة تزيد القرآن رسوخًا في الإعجاز والمحجة، " إن القرآن الحكيم يخاطب كل طبقة من طبقات البشر في كل عصر من العصور، وكأنه متوجه توجهـاً خاصـاً إلى تلك الطبقة بالذات" [1]. وتُعلل افتراءات المشركين على القرآن، ومحاربتهم

[1] النورسي،2011م، **الكلمات**، ص:473-474.

للمسلمين بعجزهم عن معارضته بالحجج والبراهين،" فلو كانت المعارضة ممكنة لما اختار أولئك الكفار طريق الحرب والدمار ويلقون أنفسهم وأموالهم وأهليهم إلى التهلكة، ويَدَعون طريق المعارضة القصيرة السهلة. فالمعارضة غير ممكنة وليست في طوق البشر. إذ هل يمكن لعاقل فطن –ولا سيما أهل الجزيرة العربية ولا سيما قريش الأذكياء –أن يُعرّض نفسه وماله وأهله للخطر، ويختار طريق الحرب والدمار إن كان باستطاعته سلوك طريق المعارضة ولو بسورة من القرآن من أديب منهم، فينقذ نفسه وماله من التحدي القرآني، إن كان إتيان مثله سهلاً ميسوراً"[1].

فلما حاججهم القرآن بما يمتلكون من مواهب وألزمهم الحجة، وثبت عجزهم عن المحاججة اضطروا إلى المقارعة بالسيوف.

وقد صرح بوجود الحجاج في القرآن الكريم العلماء المتقدمون والمتأخرون، وقد صنف بعضهم مصنفات في ذلك[2]. وقد شدد ابن قيم الجوزية[3]النكير على من أنكر الحجاج في القرآن، إذ قال:" يظن جهال المنطقيين وفروخ اليونان أن الشريعة خطاب للجمهور ولا احتجاج فيها، وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريق الخطابة. والحجج للخواص وهم أهل البرهان يعنون أنفسهم ومن سلك طريقتهم، وكل هذا من جهلهم بالشريعة والقرآن فإن القرآن مملوء من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد، وإثبات الصانع والمعاد، وإرسال الرسل، وحدوث العالم، فلا يذكر

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:227.

[2] ثمة كتب كثيرة صنفت في الحجاج القرآني وجدله، نذكر من القديمة منها: **(كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج)** للشيخ أبي وليد الباجي (ت474هـ)، أما الحديثة فكثيرة جدا نذكر منها: **(الحجاج في القرآن من خلال خصائصه وأسلوبه)** للشيخ عبد الله صولة. وثمة مصنفات كثيرة حوت فصولًا في الحجاج القرآني قد أشرنا إلى عدد منها في هوامش هذا المبحث.

[3] ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقيّ (691 هـ –751 هـ) من علماء المسلمين في القرن الثامن الهجري وصاحب المؤلفات العديدة، عاش في دمشق ودرس على يد ابن تيمية الدمشقي ولازمه قرابة 16 عاما وتأثر به. وسجن في قلعة دمشق في أيام سجن ابن تيمية وخرج، من أشهر كتبه: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وزاد الميعاد، وبدائع الفوائد. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، ج6، ص:56.

المتكلمون وغيرهم دليلًا صحيحًا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة، وأوضح بيان، وأتم معنى وأبعده عن الإيرادات والأسئلة"[1].

ثانيًا: مفهوم الحجاج في القرآن الكريم:

لبيان مفهوم الحجاج في القرآن الكريم لابد من شرح ثلاث دلالات، هي:

1-دلالة جذر(ح.ج.ج) في القرآن الكريم:

ورد جذر(حَ.جَ.جَ) ومشتقاته في القرآن الكريم في ثلاث وثلاثين موضعًا في سياقات متعددة، وبصيغ مختلفة، ولم تخرج عن مدلولاته اللغوية التي هي المخاصمة والمنازعة بقصد الظفر[2]. وإن مصدر الجذر هو (الحجاج) و(المحاجة)، غير أن الصيغ الواردة في القرآن الكريم جاءت بمدلول (المحاجة)، وهي على وزن(مفاعلة)أي: فيها معنى التفاعل، وهي تدل على المنازعة والمخاصمة[3].

2-دلالة (المحاجة) في القرآن الكريم

ثمة فرق كبير بين الدلالة القرآنية (المحاجة) والدلالة الاصطلاحية (الحجاج)، فبتتبع المظان القرآنية التي وردت فيها مشتقات جذر(ح.ج.ج) الدالة على (المحاجة) ظهر أنها تدل على معاني مذمومة كالمراوغة والتكبر والتعنت، فيقصد بـ(**المحاجة**) في الاستعمال القرآني: المخالفة الناشئة

---

[1] ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، (د.ت)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط)، ج1، ص:145.

[2] ينظر: مجمع اللغة العربية، 1409هـ-1988م، **معجم ألفاظ للقرآن الكريم**، القاهرة: معجم اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، الطبعة الثانية، ج1، ص269-271.

[3] ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد ،1984 هـ، **التحرير والتنوير، تونس:** الدار التونسية للنشر، ج3، ص:32.

عن الجدال والخصومة بالباطل بقصد العناد[1]. ويتجلى ذلك بوضوح في إسنادها إلى الكفار في الآيات أغلبها. وثمة شواهد وفيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ**﴾ (البقرة: ٢٥٨) والذي حَاجّ إبراهيم كان كافرًا بدلالة السياق إذ اختتمت الآية بقوله ﴿ **فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ**﴾ (آل عمران: ٢٠)، والآية:﴿ **وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ**﴾ (الأنعام: ٨٠)، والآية:﴿ **وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ**﴾ (غافر: ٤٧) وهذه الآيات كلها واضحة الدلالة على إسناد المحاجة إلى الكفار.

3-دلالة(الحجاج) في القرآن الكريم:

يدل الحجاج بمفهومه الاصطلاحي في القرآن الكريم على الحوار والخطاب الذي يراد به إبانة الحقائق الإيمانية، وإبلاغها بالأساليب الإقناعية التي ترشد إلى الهداية باستمالة قلب المخاطب إلى الحق. وبرهنتها بالحجج العقلية، والأدلة الكونية المشاهدة، والأقيسة المنطقية، وإزالة الشكوك عنها، وتفند الشبهات المثارة حولها. وثمة ألفاظ وردت في القرآن الكريم بصيغ مختلفة لها علاقة بمفهوم الحجاج، وهي: الجدل (المجادلة)، والخصام (المخاصمة)، والنزاع (المنازعة)، والحوار (المحاورة)، والمراء (المماراة).

ثالثًا: خصائص الحجاج في الخطاب القرآني.

إن المتمعن في الخطاب القرآني يدرك أنه يسمو الخطابات الفلسفية والأدبية، ويتميز بأسلوبه الحجاجي المتنوع بحسب مقتضى حال المتلقي، فيحاجج كل فئة بما يناسب معتقداتها ومستواها المعرفي والإدراكي، وأنه يخاطب مدارك الإنسان كلها عقله، وقلبه، وفطرته، وحواسه. وتتميز

[1] ينظر: د. لمهابة محفوظ ميارة، (د.ت) **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم – دراسة مصطلحية**، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 81، جزء3، دمشق. ص: 532،

المحاجة القرآنية بالتكامل المعرفي، إذ سلك طرقًا متنوعة في المحاجحة، منها: طريقة المناظرة والجدل، وطريقة الحوار وطريقة القصة. وقد اتصفت حججها بالبرهانية المنطقية، والجدلية الملزمة، والخطابية المؤثرة، وتتميز بإبرازها في صور متعددة. وتتميز أدلته النقلية بسهولة الفهم، وحججه العقلية بالوضوح، وبراهينه بإلزام الخصم، وأقيسته المنطقية قليلة المقدمات، صائبة النتائج، وقاطعة للشكوك. وسنبين ذلك بالتفصيل فيما يأتي.

رابعًا: مراتب الحجج القرآنية:

1-**الحجة البرهانية:** هي الحجة القائمة على الاستدلال المباشر والقياس الصحيح، وهي تفيد اليقين الجازم؛ لكونها مكونة من مقدمات يقينية آيلة إلى نتائج يقينية، إذ اليقين في المقدمات والنتيجة سيان، وهي من أعلى مراتب الحجج، وتسمى بالقياس البرهاني[1].

ومن أمثلة الحجة البرهانية في القرآن الكريم قياس إعادة الخلق على بدئه كما في قوله تعالى: ﴿ **اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ** ﴾ (الروم: ١١) فهذا قياس برهاني للدلالة على إمكان إحياء الأموات، وهو أنه تعالى لما كان قادرًا على أن يخلقنا ابتداء من غير مثال سبق، فلأن يكون قادرًا على إيجادنا مرة أخرى مع سبق الإيجاد الأول كان أولى. وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر، وأنه تعالى ذكرها في مظان عدة من كتابه، منها: قوله سبحانه﴿ **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾ (يس: ٧٩[2]. وجه الاحتجاج أن إيجاد الأحياء من العدم، هي مقدمة صحيحة عند

---

[1] ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن، 1414هـ-1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة، ص:298.

[2] ينظر: الرازي، محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت 606هـ)، 1420 هـ، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)** بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ج17، ص: 194.

الكفار، فالذي قدر على خلق الكائنات ابتداءً من العدم قادر على إعادة إحيائها مرة ثانية بالقياس الأولى.

2-**الحجة الجدلية**: هي الحجة القائمة على مقدمات مشهورة مسلَّمة عند المخاطب، ملزمة للخصم، ومرتبتها دون اليقين، وفوق الظن الراجح. وتسمى بالقياس الجدلي [1].

ومن أمثلتها في القرآن الاستدلال المباشر بانتفاء صفة العدل عقلًا في التماثل بين الصالحين والطالحين والمحسنين والمسيئين، كما يفهم من الاستفهام الإنكاري في قوله عزّ وجل:﴿ **أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** ﴾ (القلم: ٣٥-36) وهذا الاستفهام إنكاري نفي للمساواة بينهم، وحجة غير مباشرة على ضرورة إقامة الحساب بالعدل بين الخلائق في يوم القيامة [2]. ووجه الإلزام في الآية هو أن قول المشركين: (إن الله تعالى سيفضلنا على المسلمين في الآخرة، أو يساوي بيننا)[3]، يستلزم منه الإيمان بوجود الآخرة والحساب، وإيمانهم هذا يستلزم الإيمان بالخالق العادل، وهذا بحد ذاته حجة عليهم في انتفاء المساواة بين محاربتهم لله، وإطاعة المسلمين له.

---

[1] ينظر: الميداني، 1414هـ-1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص:299.

[2] ينظر: سيد قطب (ت: 1385هـ)، 1412 هـ، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق الطبعة: السابعة عشر، ج6، ص:3667.

[3] ينظر: نزلت هذه الآية ردًا على صناديد قريش حينما قالوا –بعد أن رأوا وفور حظهم من الدنيا، وقلة حظوظ المسلمين منها -:(إن صح أنا نبعث كما يزعم محمد ومن معه لم تكن حال المسلمين وحالنا إلا مثل ما هي في الدنيا، وإلا لم يزيدوا علينا ولم يفضلونا، وأقصى أمرهم أن يساوونا. ينظر: الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ)، 1407 هـ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، ج4، ص:592. والرازي، 1420 هـ، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)** ج30، ص: 611.

3-**الحجة الخطابية**: هي الحجة القائمة على مقدمات مبنية على الظن الراجح لكنها غير ملزمة للخصم[1]. والظن الراجح على مراتب أعلاها قريب من اليقين وأدناها قريب من الشك.

ولم يرد في القرآن الكريم – بحسب تتبعنا –حجج خطابية منفردة في برهنة الحقائق الإيمانية بل وردت مقترنة بالحجج البرهانية والجدلية أي أنها حجج اعتضادية ولست أصلية.

ومن الحجج الواردة في القرآن الكريم مضافة إلى الحجج البرهانية، والجدلية لبرهنة حقيقة التوحيد قوله تعالى: ﴿ **ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ (الروم:28).في هذه الآية ضرب الله مثلًا للذين جعلوا له شركاء، هو: استفهامه لهم: هل يرضى أحد منكم أن يكون عبده شريكا له في ماله وولده حتى يكون هو ومملوكه سواء، فإذا لم ترضوا ذلك لأنفسكم فلِمَ رضيتم أن تكون آلهتكم التي تعبدونها شركائي وهم عبيدي[2]. ووجه الاحتجاج أن الله سبحانه احتج عليهم بأمر يستنكفون عنه ورافضين له ظنًا منهم أن ذلك تقليل من شأنهم، فاستنكر عليهم الله تكبرهم على عبيدهم من البشر مثلهم مع إرضائهم ذلك لله مع عبيده وهو خالقهم.

4-**الحجة المغالطة**: هي الحجة القائمة على مقدمات غير صحيحة، وهي تموه السامع وتخدعه، وهي من الحجج المحرمة شرعًا المرفوضة عقلًا[3]. وقد صدرت مثل هذه الحجج من الكفار في جدالهم مع الأنبياء (عليهم السلام)، كما فعل نمرود في محاجّته لإبراهيمﷺ في قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ**

---

[1] ينظر: الميداني، 1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص:300.

[2] ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود بن البغوي الشافعي (ت 510هـ)، 1420 هـ، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص:576.

[3] ينظر: الميداني، 1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص:304.

أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة:258). فالحجة الصادرة من نمرود حجة مغالطة؛ لأنها بنيت على مقدمة خاطئة، وهي تفسير حقيقةَ (الإحياء) بالتخلي عن المسجون و(الإماتة) بقتله. فلا يخلو حال نمرود إما أنه لم يفهم حقيقة الإحياء والإماتة، أو فهم إلا أنه قصد المصادمة والمباهتة، وكلاهما يوجب العدولَ إلى دليلٍ يفضحُ معارضته ويقطعُ حجاجه[1]. ونرى أن انتقال إبراهيم عليه السلام إلى الحجة الثانية لم يكن إقرارًا منه على حجة نمرود، بل كان ذلك إلزامًا له بحجته في ادعائه الربوبية، مبينًا أن الذي يحي ويميت يكون قادرًا على التصرف في الوجود في خلق ذواته، وتسخير كواكبه وحركاته، فأمره بتحويل نواميس الكون، وذلك بإتيان القمر من المغرب على خلاف العادة. فلما عجز عن ذلك تبين فساد حجته الأولى وبطلانها[2].

خامسًا: أساليب الحجاج في الخطاب القرآني:

إن من وجوه تفوق الخطاب القرآني على غيره من المصنفات، هو احتواؤه على أساليب حجاجية وفيرة ومتنوعة تتناسب مع المدركات الإنسانية جميعها، وتراعي طبقات المخاطبين كافة، وماضية في جدتها وصلاحيتها للأمكنة والأزمنة كلها. وثمة أساليب حجاجية غفيرة استنبطها علماء الكلام من القرآن الكريم، منها: أساليب البناء والترقي والتفكيك، والأساليب المنطقية والأساليب البلاغية. وسنتناول أساليب البناء والتفكيك مجملًا، أما بقية الأساليب فسنتناولها

---

[1] ينظر: ابن الحنبلي، عبد الرحمن بن نجم الجزري السعدي (ت 634هـ)، 1401 هـ، **استخراج الجدال من القرآن الكريم**، تحقيق: الدكتور زاهر بن عواض الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الطبعة: الثانية، ص:67-68.

[2] ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ)، 1419 هـ، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص: 525.

مفصلًا في مظانها من الرسالة. أما أساليب البناء والترقي والتفكيك فيتفرع إلى عدة أساليب نذكر منها:

1-أسلوب بناء الحجج والترقي بها. 2-أسلوب تفكيك حجة الخصم وهدم معتقداته.

3-أسلوب الاستدراج إلى الإذعان والاقتناع، ويشمل هذا الأسلوب الترقي بالحجج تصاعديًا، أو التدلي بها تنازليًا. 4-أسلوب السبر والتقسيم. 5-أسلوب التحدي[1].

وسنستشهد بآية واحدة يجمع أسلوب هدم معتقد الخصم وأسلوب الترقي واستدراج الخصم إلى الهداية. وهو قوله تعالى: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ* فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام: ٧٥ – ٧٨). [2].

---

[1] ينظر: مجاهد محمود أحمد،2003، **منهج القرآن الكريم في إقامة الدليل و الحجة**، رسالة علمية قدمت بأشراف الدكتور: محسن سميح الخالدي، إلى جامعة نجاح الوطنية في فلسطين، لنيل درجة الماجستير في أصول الدين. ص: 132-123.

[2] اختلف المفسرون في هذا المقام: هل هو مقام نظر أو مناظرة ومحاجة، والرأي الصحيح الذي عليه الجمهور أنه مقام المناظرة والمحاجة بدليل أنه اختتم بقوله: {**فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**} وقال ابن كثير:" والحق أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام، كان في هذا المقام مناظرًا لقومه، مبينًا لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام، فبين في المقام الأول مع أبيه خطأهم في عبادة الأصنام الأرضية، التي هي على صور الملائكة ..... وبين في هذا المقام خطأهم وضلالهم في عبادة الهياكل، وهي الكواكب السيارة السبعة المتحيرة". واختلف المفسرون في المراد بقول إبراهيم :(هذا ربي)، فقيل إن فيه إضمار وكان قصده تقولون: هذا ربي، وإضمار القول في القرآن كثير، كقوله: {ربنا تقبل منا} (البقرة: 127) أي: يقولان ربنا. وقيل إنه قال على وجه السؤال: أي: أهذا ربي، وحُذف همزة الاستفهام وهذا كثير الورود في اللغة، ومهما يكن من أمر فإنه قال ذلك على سبيل الاحتجاج على قومه، كأنه قال: هذا ربي عندكم وفيما تظنون وفي زعمكم. ينظر: ابن كثير، 1419

نرى أن البعد الاحتجاجي في هذه الآيات هو أن إبراهيم‌عليه السلام طفق ببناء حجة جدلية ملزمة لقومه مبتدئًا من هدم أدنى مقدساتهم، ومترقيًا في الهدم تصاعديًا إلى أعلى مقدساتهم، وكان ذلك استدراجًا منه لهم، فقد كانوا يقدسون الكواكب والقمر والشمس وكانت الشمس أعلى معبوداتهم ويليها القمر فالكواكب، فشرع إبراهيم بالكوكب الذي هو أدنا معبوداتهم في المقام والأبعد عن نفوسهم، فقام بتفكيك عقيدتهم فيه مستشهدًا بأن المعبود الحق يقتضي الكمال، والأفول والزوال دليل على النقص وينافي الكمال، فاستدل بالأفول على افتقار الكوكب إلى الكمال، وعدم استحقاقه صفة التقديس؛ لأن ما ظهر وأفل كان حادثًا مدبَرًا مسخرًا مصرفًا، وذلك ينافي صفة الإله المعظم. ثم ارتقى بالاستدلال إلى القمر فحاججهم بمثل محاججته لهم في قضية أفول الكوكب، ثم صعد بمحاججته لهم إلى أعلى معبود عندهم وهو الشمس فحاججهم بغيابها على انتفاء استحقاقها للعبودية. وهكذا يتجلى أن إبراهيم‌عليه السلام حاججهم بأسلوب الهدم والترقي والاستدراج ومن ثم إلزامهم بالحجة الجدلية الملزمة وهي: أنه استدل بأفولها على حدوثها، وأن حدوثها دليل على وجود محدث لها. وذلك حجة ملزمة لهم على الإيمان بالإله الأزلي المتصف بالكمال المنزه عن الزوال والنقصان، الخالق للسموات والأرض بما فيها من الكواكب والقمر والشمس والأرض إذ قال الله على لسانه: ﴿ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الأنعام:79)

ﻫ، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص:261، والواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، (ت 468ﻫ)، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص:290.

المطلب الثالث

منهج المتكلمين المعاصرين في الحجاج الكلامي

استهلت ارهاصات تجديد الحجاج الكلامي في القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر ميلادي ولازالت ماضية، وقد حدث خلاف حول ضرورة وجوده وتجديده في هذا العصر فضلاً عن الجدال حول مشروعيته أصلا على غرار الجدال القديم غير ان المؤيدين لتجديده جردوه من تعقيداته السابقة وأضفوا عليه صبغة تجديدية واعادوا صياغته بأسلوب يتوافق مع متطلبات العصر. ومن أولئكم العلماء الذي حاولوا تجديد الحجاج بمايتناسب وروح العص الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني فكان له أثر بارز في تجديده وإعادة صياغته بأسلوب يوافق مع العصر في كتابه (ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة). ولعدد من المفكرين المعاصرين دور فعال في احيائه وإعادة صياغته بأسلوب عصري، منهم العلامة د. طه عبد الرحمن في كتابه: (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، ود. يحيى هاشم حسن فرعل: في كتابه (تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية)، وغيرهم كثير. ولهم في ذلك مناهج جديدة نذكر على سبيل المثال الرؤية التجديدية للنورسي في محاججة الخصوم فمن خلال تتبعي لمظان المسائل الكلامية في فكر النورسي توسمت من رؤيته التجديدية أنه تطلع إلى تجديد علم الكلام برؤية معاصرة تتناسب وروح المواجه مع الفكرانيات المعاصرة. وسنذكر ذلك بصورة إجمالية.

النورسي ومنهجه في الحجاج الكلامي المعاصر

من خلال مطالعتي للنتاج العلمي للنورسي الكامن في الرسائل النور، وقراءتي لتلكم الرسائل قراءةً موجِهة، أدركت أنها رسائل نورانية تكمن في ثناياها، ودلالات عباراتها ومضامين خطاباتها، ومقاصد حواراتها، أسلوبًا حجاجيًا حوت مراتب الحجج جميعها البرهانية والجدلية والخطابية وأحيانا العاطفية الشعرية، والأقيسة المنطقية جلها وأصول الاستدلال الكلامي أغلبها. وقد

صاغها الأستاذ النورسي صياغة علمية عقلية منطقية مخاطبًا بها مدارك الإنسان جميعها، مبتغيًا بذلك إحياء الوجدان والفطرة في مكامن الإنسان، واستمالت القلوب إلى الإيمان وإقناع العقول بحقائق الإيمانية وأركانها.

ويجدر بنا قبل الولوج في الحديث عن منهج النورسي في الحجاج ان نعرف بالنورسي وبجهوده العلمية مجملاً:

❖ التعريف بالنورسي ونتاجه المعرفي

أولاً: ولادته ونشأته التربوية

مع أذان الفجر وبين الجبال الشماء المكسوة ببياض الثلوج ولد سعيد النورسي في عام 1293هـ-1876م من أبوين كرديين صالحين في قرية نُورْسْ، التابعة لولاية بدليس، الواقعة في جنوب شرق الأناضول حيث بلاد الكورد (كوردستان تركيا) الواقعة في جنوب شرق الأناضول [1].

وكان لوالديه أثر بالغ في تربيته، وإنماء شخصيته، فوالده (ميرزا بن علي) كان رجلًا صالحًا ضرب به المثل في التقوى. اشتهر عنه أنه لم يذق حرامًا قط، ولم يُطعم أولاده إلا من الحلال البيّن، فكان يحتاط كثيرًا إلى درجة أنه كان يتجنب كثيرًا من المباحات مخافة الوقوع في المحظور، حتى شوهِد أنّه إذا ما عاد بمواشيه من المرعى شدّ أفواهها؛ لئلا تأكل من ترس مزارع الآخرين [2]. وكذلك عُرِفَت والدته: (نورى بنت مُلاّ طاهر) بالتقوى والورع، ويتجلى ذلك في جوابها حينما سُئلتْ

---

[1] وردت عدة روايات في تحديد ولادة الأستاذ، وأصحها أنه ولد في عام1876، بحسب ما وثقه الأستاذ في الوثيقة التي أملاها حين عُيّن عضوًا في :(دار الحكمة الإسلامية). النورسي سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**،.ص: 57

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**: ص: 75. هامش المحقق.

عن سبب ذكاء سعيد النورسي، وإتقانه في الحفظ، إذ قالت: " لم أفارق صلاة التهجد طوال حياتي إلا الأيام المعذورة شرعـًا، ولـم أرضع أولادي يومـًا إلا على طهر ووضوء" [1].

ثانيًا: نشأته العلمية: إن الهمة العالية للنورسي، ورغبته الشديدة في الاستطلاع والاستكشاف، جعله يُقدِم على دراسة العلوم المتنوعة، فضلًا عن العلوم اللغوية والشرعية. وقد تنوعت روافد معرفته ومصادر ثقافته كما سنجمل في النقاط الأتية:

1-دراسة العلوم اللغوية والشرعية:

إن للبيئة الصالحة التي تَرَبّى فيها النورسي أثراً فعالاً في نشأته العلمية والفكرية، ومراودته على طلب العلم. إذ اقتدى بأبيه في التعلق بالمسجد، وقراءة القرآن وعلومه، فطفق بدراسة العلوم اللغوية (النحو والصرف والبلاغة) وكذلك العلوم الشرعية في الحلقات العلمية، ثم أخذ بالتنقل بين المساجد والتدريس على كبار مشايخ عصره مجتهدًا في تحصيل العلم حتى تمكن في مدة قياسية من أخذ الإجازة العلمية في العلوم اللغوية والشرعية، وكان حينئذٍ ابن ثمانية عشر ربيعًا. من عجائبه أنه كان يقرأ في اليوم الواحد مائتي صفحة من متون أصعب الكتب مستوعبًا إياها فهمًا ودرايةً من دون الرجوع إلى الشروحات والحواشي. وقد تمكن من حفظ تسعين متنًا في العلوم المختلفة. ومن دلائل نبوغه أنه تمكن من حفظ أصعب كتاب في أصول الفقه (جمع الجوامع) في أسبوعٍ واحدٍ فحسب، وكذلك حفظ القاموس المحيط إلى باب السين غير أن ظروفه في أثناء

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **السيرة الذاتية**، ص: 57 هامش المحقق.

الحرب العالمية الأولى، ومشاركته فيها حالت دون إكماله. وهكذا ذاع صيته بين العلماء حتى لقب بسعيد المشهور ومن ثم ببديع الزمان [1].

2-دراسة العلوم العقلية (المنطق، الفلسفة، علم الكـــلام)

إن التفكير الناقد الذي امتلكه النورسي منذ شبابه جعله يواجه معضلات جمة في حياته، منها مخالفة العقل والعلم لكثير من الاعتقادات الدينية السائدة في مجتمعه. وتفشي الجهل في بيئته، والواقع المرير الذي عم البشرية عمومًا، والمسلمين خصوصــًا. ودفعه تعمق تفكيره إلى كثرة الاستفسار فلما لم يجد لأسئلته أجوبة مقنعة، شرع بدراسة العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق وعلم الكلام [2]، وتعمق فيها متوغلاً في شعابها الوعرة الصعبة. وبعد أن تمكن فيها مستوعبًا إياها فهمًا وإدراكًا، باشر بانتقادها، ووثب على إعادة صياغتها بمنهجية جديدة توافق الوحي الإلهي، وتتناسب مع معطيات العصر، وتحديات المواجهة الفكرية. واستفاد منها وأفاد في التوافق بين العقل والنقل، وإثبات انسجام حقائق العلوم الفلسفية المنطقية مع حقائق الوحي، مبرهنًا مصداقية القرآن والسنة، ومفندًا شبهات الملحدين حول أصول الإيمان.

3-دراسة العلوم التجريبية الحديثة

استلهم الأستاذ النورسي ببصيرته من الآيات العلمية في القرآن الكريم ضرورة تعلم العلوم المادية الحديثة، محاولاً الجمع بينها وبين العلوم الشرعية لبيان مفهوم الاستخلاف في استعمار الأرض ماديًا ومعنويـًا، فواظب على دراسة الفيزياء والكيمياء والرياضيات، والفلك وعلم الأحياء

---

[1] ينظر: النورسي، سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**، ص: 83. سليمان جفك،1992، **حياة ونضال بديع الزمان يعيد النورسي**، بحث منشور في مجلة نوبهار، العدد السادس، ص21.

[2] ينظر: النورسي، سعيد،2011م، **الملاحق**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة، ص:270. د. محسن عبد الحميد،2002، **النورسي متكلم العصر**، القاهرة: دار سوزلر، ص:187، أورخان، محمد علي،1995م، **سعيد النورسي رجل القدر في حياة الأمة**، إسطنبول: شركة النسيل للطباعة، ص25.

والجيولوجيا والجغرافيا. وكان يتحرى في دراسته القضايا العلمية التي تتوافق مع الآيات الإعجازية، محاولاً إثبات أن التقدم العلمي يزيد القرآن رسوخًا في الإعجاز. وقد حث على الاستفادة من الغرب من الناحية العلمية والمادية والعمرانية، ومناهج البحث العلمي. وكان يرى أن البحث العلمي أضحى ضرورة عقائدية تفرضها متطلبات العصر الحديث[1].

ثالثاَ: النتاج المعرفي للنورسي:

إن النتاج المعرفي للأستاذ النورسي مختزل في رسائل النور، وهي الموسوعة المعرفية التي صنفها النورسي من فهمه المباشر للوحي، وتحتوي على عشر مجلدات ضخمة، قصد بها برهنة كمال القرآن وهيمنته على المناهج الوضعية جميعها محاولًا إنقاذ إيمان المستغربين من المسلمين، وتفنيد شبهات المستشرقين والملحدين. وقد قضى في تأليفها أكثر من أربعة عقود في أوقات مستعصية، وبيئات مختلفة شاقة، وظروف عسيرة امتزجت خلالها أفكاره بتجربته النفسية والوجدانية، وهذا ما أدى إلى تباين منهجه، وتعدد أساليبه، والاختلاف في عرضه للموضوعات. وتعد رسائل النور دراسة علمية لواقع الأمة في عصر الصراع العظيم بين القوى المتصارعة، وانهباط الأمة وأفول دورها. وهي بمثابة مرآة عاكسة لعقيدة الأستاذ وجهاده ودعوته وفكره وفلسفته. وهي موسوعة علمية شاملة لمجالات علمية ومعرفية واسعة، يصعب دراستها وبيان منهجيتها لكونها جمعت بين العلوم المختلفة كالعلوم اللغوية والشرعية، والعلوم العقلية والفكرية والتربوية والاجتماعية. فكل علم من تلك العلوم يحتاج إلى دراسة مستفيضة ومتشعبة.

---

[1] ينظر: النورسي، سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**، ص: 85-86، 95، و أ.د عبد الحليم عويس،2009م، **رجل القرآن وصناعة الإنسان**، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ص:188.

وبعد استقرائنا وجدنا أن رسائل النور مدرسة قائمة بذاتها لها أصولها وقواعدها غير مقلدة، إذ أن مصدرها الرئيس هو القرآن الكريم أصالةً، والسنة النبوية تبعـًا. وهي تفسير معنوي وعصري للقرآن الكريم، وبرهان على تكامله العلمي والمعرفي، ومرآة عاكسة لتجليات معجزاته المعنوية، ودليل على عصمته من الزلل، وشاهد إثبات على هيمنته على المناهج الوضعية كافة.

قد انتشرت رسائل النور في دول إسلامية وغربية كثيرة، وأخذت الترجمات طريقها إلى الانتشار فترجمت مجموعة من الرسائل إلى الألمانية والفرنسية والإسبانية والفارسية والكردية والمالوية والصينية والبوسنية، ولغات أخرى كثيرة، إذ بلغت ترجماتها أكثر من خمسين لغة [1].

---

[1] ينظر: الصالحي، إحسان قاسم، (د.ت) **العالم يتصفح كليات رسائل النور**، القاهرة: دار سوزلر24.

منهج النورسي في الحجاج الكلامي المعاصر

سلك الأستاذ النورسي في محاججته لبرهنة الحقائق القرآنية مسالك عدة، منها:

أولًا: مسلك التواصل والحوار.

ثانيًا: مسلك تأسيس الحجاجي وبرهنته.

ثالثًا: مسلك الموازنة والترجيح.

رابعًا: مسلك التفكيك والهدم، والنقد والتفنيد.

أولًا: مسلك التواصل والحوار:

من الأمور المسلَّمة عقلًا إنه لا يتم دعوة البشرية إلى هدي القرآن إلا بالتواصل، ولا يمكن محاججة خصوم الإسلام إلا من خلال التواصل معهم، ومن هنا رأى الأستاذ النورسي ضرورة التواصل مع البشرية جمعاء ودعوتهم إلى دين الله استناداً على إيمانه أن حمل الإنسان للأمانة تستوجب أداءها على الوجه الذي ينبغي بالصورة التي تنبغي، وأن استخلاف الإنسان في الأرض يقتضي استعمارها ماديًا ومعنويًا، وأن ذلك لا يتم إلا بالتواصل مع البشرية، وإقناعها بالمنهج الرباني، وإقامة الحياة على أساسه. وقد اتبع الأستاذ النورسي سنن الأنبياء (عليهم السلام) في التواصل مع البشرية ومحاورتها، وأضاف إليها مسحة تجديدية تتناسب ومعتقدات عصره من الفلسفة الإلحادية، والمذاهب المادية والنفعية البرغماتية.

منهج النورسي في الحوار:

اتبع الأستاذ النورسي في محاوراته أسلوبا خطابيًا حجاجيًا، ابتغى بذلك استمالة المخاطبين إلى الحق واستدراجهم إلى الاقتناع. ومن خلال استقرائنا لمحاوراته ألفيينا أنه ارتكز على منهجين، هما: الأول: منهج البناء الازدواجي التفاعلي بين المتكلم والمتلقي من حيث معرفة القصد من

الحوار، وبيان العلاقة المتبادلة بين الغاية والمغيّا، أي: بين المغيّا الكامن في نص الحوار والأدلة الموجودة فيه، والغاية المستنبطة منها.

الثاني: منهج إحياء التواصل بين التنظير الفكري والممارسة العملية، حاول من خلال هذه المنهجية بناء جسور التواصل بين أتباع الأديان، وحثهم على التعاون في الأصول المشتركة بينها في مواجهة الانحراف الفكري والخلقي. إذ قال:" إن أهل الإيمان والحقيقة في زماننا هذا ليسوا بحاجة إلى الاتفاق الخالص فيما بينهم وحده، بل مدعوون أيضـاً إلى الاتفاق حتى مع الروحانيين المتدينين الحقيقيين من النصارى .. دفعـاً لعدوهم المشترك المتعدي؛ لأن الكفر المطلق يشن هجومـاً عنيفـاً"[1].

أنواع الحوارات في رسائل النور:

وقد حوت رسائل النور حوارات متنوعة كثيرة، نذكر منها:

1- **حوارات حقيقية مباشرة**: وردت في رسائل النور حوارات صريحة واقعية، منها: حواره مع عدد من الشباب بقصد تربيتهم على المنهج القرآني، وقد خاطبهم خطابًا حجاجيًا معتمدًا على مقدمات مسلَّمة عندهم كزوال شبابية العمر، والابتلاء في الحياة والهرم، ثم استنتج من تلك المقدمات نسبية السعادة والشقاء في الدنيا، ووجود الثواب والعقاب الأبدي في الآخرة، وقد حاججهم محاججة عاطفية مخاطبًا مشاعرهم، ووجدانهم الحي ترغيبًا وترهيبًا[2].

2- **حوارات افتراضية غير مباشرة**: منها حواره مع الشخصية المعنوية لأوروبا، فبدأ منصفًا في حواره وذلك بتقسيم أوربا على قسمين، قسم نافع وأخر مفسد، فشرع ببيان محاسن القسم

---

[1] النورسي، سعيد،2011م، **الملاحق**، ص:283

[2] ينظر: النورسي، سعيد،2011م، **الملاحق**، ص:165-168.

النافع وإفادته للبشرية، ثم أعقب ببيان مفاسد القسم الثاني، وإظهار عيوبه ومثالبه ومخاطره على البشرية جمعاء. وحاججهم بأسلوبٍ هدّم به شعاراتهم وأركان حضارتهم المزيفة، ونقد مثالبها. وحاججهم بالقياس الخلف[1] فأثبت من خلاله فساد نظرياتهم بتفنيد شعاراتها وقوانينها. وحاججهم بالقول بالموجب[2] ففنّد حضارتهم استنادًا على أصولها الفاسدة والمضرة على البشرية جمعاء[3].

3- **حوارات عالمية حضارية**: نشأ مفهوم الحوار الحضاري عند النورسي من رؤيته لعالمية الخطاب القرآني، وتمخضت فكرة الحوار عنده بصورة جلية من معاصرته للصراعات الفكرية بين الأمم والشعوب، والصدامات الدموية الكبرى في الحربين العالميتين التين أفسدتا الإنسانية، وقيمها الحضارية، ودمرتا البُنى التحتية والمظاهر المدنية.

وقد اتخذ النورسي من الحوار الحضاري بصورته الحجاجية إرهاصًا فكريًا لترسيخ مفهوم التعايش بين البشرية جمعاء، وتنمية أواصر المحبة والتعارف الإنساني، وتأسيس نظرية التعاون الإنساني في مواجهة نظرية (الصراع من أجل البقاء). وكانت دعوته نابعةً من إيمانه بأن الغاية من استخلاف الإنسان في الأرض هو:(والإصلاح في الأرض وإعماره معنويًا وماديًا)، وهذا ما يتجلى

[1] قياس الخلف: هو القياس الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه. أبو زهرة محمد بن أحمد،1980م، **تاريخ الجدل**، بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ص:66.

[2] القول بالموجب: هو رد دعوى الخصم من خلال كلامه وأصول احتجاجه. ينظر: التومي، محمد، (د.ت) **الجدل في القرآن فعاليته في بناء العقلية الإسلامية**، الجزائر: شركة الشهاب، (د.ط):256.

[3] ينظر: النورسي، سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:162-169.

بوضوح في قوله "الخير هو الأصل والشر تبعي..والخير كلي والشر جزئي؛ لذلك لا بد من انتصار قوة الخير على قوة الشر"[1].

وقد اتصفت حواراته الحضارية -في إحياء المشترك الحضاري بين الشعوب والتعايش السلمي على أساسه -بالشمولية والواقعية والمنطقية والدقة؛ لأنها كانت قائمةً على مبدأ التكامل بدل الصراع، والتعايش بدل الإقصاء، والألفـة بدل البغضاء، والتعاون بـدل التصـادم، والتعـارف بـدل التعارك [2].

ونرى أن تلكم المحاورات المبنية على الخطاب الحجاجي تُكوّن وحدة تنظيرية في بناء علاقات تفاعلية مبنية على الأسس المشتركة، هدفها التعاون بين البشرية على ما اتفقوا عليه من المشترك الإنساني، بغية تمهيد السبيل لإنقاذها من ضلال الإلحاد والمادية النفعية.

ثانيًا: مسلك تأسيس الحجاج وبرهنته:

إن الهدف الرئيس من تأليف النورسي لرسائل النور، والغاية التي رام تحقيقها، هو استكناه حقائق القرآن كافةً، وتفنيد النظريات الفلسفية والمادية؛ لذا صاغها صياغة حوارية فكرية، وخطابية فلسفية، وبلاغية حجاجية. وسنتناول منهجه في بناء الاستدلال الحجاج من خلال محاججته العقدية الفلسفية والمنطقية العقلية، والبلاغية اللغوية:

1- **الحجاج العقدي الفلسفي:**

---

[1] ينظر: النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 162-164، والنورسي، سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص: 48، والنورسي، سعيد، 2011م، **الملاحق**، ص:283.

[2] النورسي، سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:143.

اتبع الأستاذ النورسي مناهج عدة في محاججته لبرهنة الحقائق الإيمانية في القرآن الكريم كوجود الله ووحدانيته، منها:

أ-**المنهج الحجاجي القرآني**: فقد استدل بدليل العناية والغاية والاختراع المستنبطة من القرآن الكريم في برهنة وجود معتنٍ ومخترع خلق الكائنات لغاية. وقد اعتمد في استدلاله على البرهانين اللمي والإني. فأما البرهان الإني: فيقصد به الاستدلال بالأثر على المؤثِر والحدث على المحدِث والخلق على الخالق. وأما البرهان اللمي، فهو الاستدلال بالمؤثر على الأثر والمحدِث على الحدث [1].

وقد اعتمد في احتجاجه بدليل العناية على الآيات القرآنية، والحجة الاستقرائية، والبرهان الإني بطريقة توافقية. فاعتمد على الاستقراء في بيان وظائف الكائنات، والبيئة الملائمة لها وتوافقها مع وجود الإنسان، وتسخيرها له بصورة متلازمة في استدلاله بتلك الآثار وتلك العناية على وجود مؤثر لها ومعتن بها لغاية محكمة[2].

واستند في احتجاجه بدليل الاختراع على الآيات التي تتناول قضية خلق الكائنات من العدم، وعلى البرهان اللمي، وعدد من الأدلة الكلامية كدليلي (الحدوث والإمكان) في برهنة وجود خالق موجد للكائنات، والظواهر الكونية جميعها [3].

وتعد تلك الحجج من ضمن الحجج البرهانية التي تنطوي على المقدمات اليقينية الآيلة إلى نتائج يقينية حقيقية.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 146.

[2] النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:418، والنورسي سعيد،2011، **صقيل الإسلام**، ص:115.

[3] النورسي سعيد،2011، **صقيل الإسلام**، ص:114.

ب-المنهج الحجاجي الفلسفي العقلي: فقد اعتمد الأستاذ على الأدلة الكلامية والفلسفية بعد تجديدها، وإعادة صياغتها بما يتوافق مع هدي القرآن الكريم، واستدل بها بوصفها حججًا جدلية ملزمة للخصم. فاحتج بالدليل (الإمكاني) على وجوب وجود مرجح أخرج الوجود من حيز العدم إلى حيز الوجود. في حين احتج بدليل (الحدوث) على وجود واجب الوجود غير معلول منزه عن التسلسل والتحول والتبدل[1].

واحتج بحجج أخرى كثيرة منها: دليل التعاون، والاستقراء الكوني، والوجدان الحي، وبرهان التمانع، والحجج الاستقرائية والقياسية، والأقيسة المنطقية، والإعجاز العلمي والمعرفي، وغيرها من الحجج التي سنتناولها مفصلةً في مظانها من الكتاب.

2- الحجاج المنطقي العقلي:

اعتمد الأستاذ النورسي في برهنة الحقائق الغيبية في محاججته مع الملحدين والمستشرقين والمتغربين على الحجج المنطقية العقلية جلها، نذكر منها على سبيل المثال:

الحجة الاستقرائية: ويقصد بها تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعًا[2].

الحجة القياسية: ونقصد به القياس المنطقي الصحيح، وهو قول مؤلَف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر[3].

وقد استخدمهما الأستاذ في مواضع وفيرة من رسائله في برهنة الحقائق الغيبية كوجود الله، والحاجة إلى الرسل والإيمان بالبعث، نذكر منها: أنه احتج بالاستقراء شبه التام في تجليات مظاهر

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 146-147.

[2] الميداني، عبد الرحمن حسن، 1414هـ-1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص:189.

[3] المصدر نفسه، ص:228

العدل في الكون والبيئة، وتوظيف الكائنات جميعها بمنتهى العدل والحكمة، على وجود خالقٍ عادلٍ للكون ومدبرٍ أمر الكائنات بهذا التوازن. وقد استدل بأن استقراء العدل في الكون والبيئة تستوجب بالقياس العقلي والمنطقي على وجود البعث والعدل المطلق في الحساب[1]. وسنفصل القول عنها في موضعها من الكتاب.

3 - **الحجاج اللغوي البلاغي**:

ونقصد به الحجاج بلغة القرآن وبلاغته وأسلوبه. فإن إلمام الأستاذ النورسي بالعلوم اللغوية والبلاغية، وتعمقه في فهم الإعجاز اللغوي للقران دفعه إلى سلوك مسلك الحجاج اللغوي في برهنة إسناد القرآن إلى الله تعالى، وتوكيد صفوة لغته وتفوق أساليبه على الفنون اللغوية الوضعية وأساليبها جميعًا. وقد اعتمد في حجاجه على أساليب القرآن مستلهمًا منها حُججًا لغويةً برهانيةً وجدليةً ملزمةً عقلًا للاقتناع والانقياد.

واختزل الأستاذ حجاجه في برهنة إعجاز بلاغة القرآن في خمس نقاط:

1 - الجزالة الخارقة في نظمه، 2 - البلاغة الخارقة في معناه، 3 - الفصاحة الخارقة في لفظه، 4 - براعة البيان، 5 - البداعة الخارقة في أسلوبه[2].

---

[1] ينظر: النورسي سعيد ،2011، **الكلمات**، ص:611، والنورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:476، والنورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص:161، 173.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:426-437.

وقد تناول الأستاذ الحجاج بإعجاز أسلوب القرآن من أوجه عدة: 1-الإعجاز في أسلوب الإيجاز،2-الإعجاز في أسلوب الفذلكات (الفواصل القرآنية)، 3-الإعجاز في الأسلوب القصصي، 4-الإعجاز في التشبيه والتمثيل، 5-الإعجاز في أسلوب التكرار[1].

وقد انبرى الأستاذ للمراحل التي تحدى القرآن فيها العرب الإتيان بمثله مبرهنًا أن عجز العرب كلِهم، أدبائهم وحكمائهم مجتمعين ومتفرقين عن الاتيان بسورة واحدة تشبه سورة قرآنية من حيث البلاغة والأسلوب والمضمون، وعدم محاولتهم، دليلٌ قطعي على أن لغة القرآن معجزةٌ خارقةٌ بحد ذاتها تفوق طاقتهم.

ثالثًا: مسلك الموازنة والترجيح:

إن الرؤية الحجاجية للنورسي المستلهمة من حكمة القرآن الكريم جعلته يتنوع في محاججته للفلسفة المادية، والمذاهب الفكرية ونظرياتها، ويخاطبها خطاباً حجاجيًا يراعي فيها مقتضى حال المخاطبين وأفكارهم ومعتقداتهم. فقام بإجراء موازنات حجاجية كثيرة بناءً على استقراء لأصول معتقدات المذاهب المادية والفلسفية وأفكارها، ودراسته الفكرية الفلسفية العميقة لمآلات تلك الأفكار ونتائجها.

وتنقسم تلك الموازنات على قسمين: موازنات مباشرة، وأخرى غير مباشرة:

---

[1] ينظر: لنورسي سعيد،2011، **الكلمات**:478، والنورسي سعيد،2011، **المكتوبات**، ص:251، 395 والنورسي سعيد،2011، **إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز**، ص:112، 235.

1 -**الموازنات الصريحة المباشرة:** قام الأستاذ النورسي بثلاث موازنات مباشرة. الأولى: الموازنة بين شقاء الفاسق وسعادة المؤمن [1]، والثانية: الموازنة بين حكمة القرآن والفلسفة الوضعية[2]، الثالثة: الموازنة بين الحضارة القرآنية والمدنية الغربية[3].

2-**الموازنات الضمنية غير المباشرة:** من خلال دراستنا لرسائل النور عثرنا على عدة موازنات غير مباشرة، تناولها النورسي مجزأةً في مواضع شتى من رسائله. منها: الموازنة بين القيم الأخلاقية في القرآن وقيمها في الفلسفة المادية[4]، والموازنة بين عالمية القرآن وعولمة الغر[5]، والموازنة بين عدالة التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية[6]. وسنتناول تلكم الموضوعات في مظانها من الكتاب.

ونرتئي أن يبين منهجه الحجاجي مجملًا في الموازنة بين الحضارة القرآنية والمدنية الغربية. فقد بيَّن الأستاذ من خلال تتبعه ودراسته للمدنية الغربية وقيمها، أن أسسها مبنّية على القوة والمنفعة والصراع والعنصرية والأهواء. ثم برهن بالحجج البرهانية والجدلية والأقيسة والمنطقية أن تلك الأسس تؤول إلى نشوب صراعات فكرية وحروب مدمرة، وظهور الأنانية، والاستغلال المادي، والاستعباد الفكري، وتوسيع الفجوة بين الشعوب، وتقسيم البشرية إلى طبقات راقية غنية ومتدنية جائعة بحيث لا يمكن التعايش معـًا. في حين أكد أن أسس الحضارة القرآنية قائمةٌ على الحق

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 35-37.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص:139-144.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص:840 – 844.

[4] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 163-167، والنورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:848.

[5] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:265-266، والنورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:336.

[6] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:469، 471، 869، والنورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:49، 340.

والفضيلة والتعاون والقيم الدينية، واتباع الهدي الرباني. وبرهن بالحجج الجدلية والخطابية أن تلك الأسس قائمة على مبدأ الاعتقاد والاستخلاف والتكليف، وعدها إرهاصات فكرية ولبنات أساسية لإنشاء حضارة قائمة على مبدأ المشترك الإنساني في التعايش والتعاون والتعارف، وترسيخ الإيمان، ونبذ الجهل والإلحاد والانحراف والاستبداد والاستغلال[1].

رابعًا: مسلك التفكيك، والهدم والتفنيد.

إن المنهجية الشمولية للمحاججة عند النورسي تعدت مسلك التواصل، والتأسيس والبناء الحجاجي إلى مسلك تفكيك حجج الخصوم، ونقدها وتفنيد شبهاتهم واعتراضاتهم. وينقسم هذا المسلك على طريقتين:

1- **طريقة التفكيك والهدم**: وتتجلى هذه الطريقة عند النورسي في تفكيك بعض النظريات الفلسفية الإلحادية، نذكر منها:

الفرضية المادية السببية، وكان الفلاسفة يعبرون عنها:" **أوجدته الأسباب"** أي أن الأسباب هي المحدِث للحوادث، وموجدة للأشياء من العدم إلى حيز الوجود. وقد قام الأستاذ بتفكيك النظرية وهدمها ببيان اشتمالها على ثلاث محالات داحضة لفرضية المصادفة [2].

المحال الأول: برهن فيه استحالة نشوء الحياة من تجمع الأسباب. فاحتج عليهم بحجة برهانية، ذات مقدمة يقينية عندهم، وهي: بطلان واستحالة تكوين مادة حيوية مضادة للسموم من صدفة. وبيّن بالقياس العقلي المساوي أنه يستلزم من رفض عقولكم لذلك أن ترفضوا فرضية نشوء الحياة من تجمع الأسباب بالصدفة العشوائية.

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:840 – 844.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011 **اللمعات**، ص:247.

المحال الثاني: أثبت فيه استحالة إسناد خلق الأحياء إلى الأسباب استحالة مطلقة، إذ احتج بحجة جدلية ملزمة لعقولهم: وهي إذا استحال العقل اجتماع الأسباب المتفقة والمختلفة والمتناقضة فإنه يستلزم استحالة اتفاقها على الخلق بصورة معينة، وتظمنها للحياة في المخلوقات.

المحال الثالث: احتج فيه بحجة خطابية باستحالة صدور التنظيم والإتقان من أيدٍ متعددة. وإن إنكار ذلك يستلزم منه عقلًا صدورها من الواحد الأحد القدير. وبذلك هدم مفهوم صدور التصميم والإتقان من الكثرة والتعدد في صيغتهما عند الفلسفة[1].

2- طريقة النقد والتفنيد:

بدا للباحث من خلال دراسته لرسائل النور أن منهج الأستاذ النورسي في تفنيد الطعون الموجهة إلى القرآن الكريم يتمثل فيما يأتي:

أ- كان من منهجه برهنة حقيقة من حقائق القرآن معتمدًا على الحجج البرهانية والجدلية، وأحيانًا الخطابية، بطريقة منهجية علمية مقبولة عقلاً ومنطقـًا، ثم يقوم بإيراد الشبهة المثارة حول تلك الحقيقة القرآنية، والرد عليها بحسب ما يقتضيه المقام. ولا يخفى أن إثبات الحقيقة قبل إيراد الشبهة، يجعل من الشبهة ضعيفة بخلاف إذا ما ذكرتْ الشبهة أولاً ثم رُدّ عليها.

ب- الاحتكام إلى العلوم العقلية والمعرفية والمادية في برهنة عصمة القرآن والسنة، وتحقيق أصول الدين، وكشف زيوف مناهج المذاهب الفكرية القديمة والحديثة. إذ كان يعتمد على الفلسفة والمنطق وعلم الكلام -بعد أن نقحها من الشوائب-في تفنيد النظريات المادية وشبهات الملاحدة، واعتمد على العلوم المادية كعلم الفيزياء والكيمياء في تفنيد

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011 **اللمعات**، ص:248-250.

الشبهات المثارة حولها، واعتمد على علم الأحياء في برهنة حقيقة الخلق، وتفنيد النظرية الداروينية.

ت- التحاكم إلى معايير الخصوم في تفنيد مزاعمهم وشبهاتهم، مستخدماً أدلتهم في نقض طعونهم؛ إلزامـاً لهم بما يعتقدون حتى لا يدع لهم أي عذر في معاداتهم للإسلام عمومـاً، والقرآن الكريم خصوصـاً.

ث- الرد المباشر على الشبهة أحيانًا، والاستدلال بلوازم الطعون على فسادها، جاعلاً لوازم الطعن دلالة على فساد رأي الطاعن، وذلك بإظهار القرائن اللفظية والمعنوية الدالة على سلامة الآية من الشبه. ومن تلك القرائن الاستدلال بسياق النص على بطلان الشبهة.

ج- تناول الآيات والأحاديث التي فيها اشتباه الذي يثير التساؤل، مزيلاً إشكالها بتفسيرها بآيات وأحاديث أخرى محكمة [1].

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011، **الكلمات**:689-692، والنورسي سعيد،2011، **المكتوبات**،:49، والنورسي سعيد،2011، **اللمعات**، ص:100-104، 153-155، 226، والنورسي سعيد،2011، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 170-175.

الفصل الأول

برهنة الحقائق الإيمانية في القرآن وتفنيد المعتقدات التي تناقضها

يستوعب هذا الفصل أربعة مباحث:

المبحث الأول: برهنة حقيقة وجود الله في القرآن الكريم

المبحث الثاني: برهنة حقيقة الوحدانية في القرآن الكريم

المبحث الثالث: الرد على الفرضيات والنظريات والمعتقدات التي تناقض وجود الله ووحدانيته.

المبحث الرابع: برهنة حقيقة النبوة في القرآن الكريم

المبحث الأول

برهنة حقيقة وجود الله في القرآن الكريم

إن قضية وجود خالقٍ مدبرٍ للكون من الأمور المسلمة بالفطرة عند البشرية، والإلحاد مسألة شاذة وطارئة عليها. وقد خاض في هذه القضية الفلاسفة قديماً وحديثاً، فاتفق أغلبهم على الإيمان بوجود خالق للكون مدبر له، غير أنهم اختلفوا في ماهيته وحقيقته. وتكلم في ذلك المتقدمون من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي، واستدلوا على وجوب وجوده بالأدلة الفلسفية والمنطقية والكلامية فضلاً عن الأدلة النقلية، وقد تناول متكلم العصر الجديد الأستاذ النورسي قضية وجود الله، ووحدانيته بمنهجية متكاملة مبنية على التجديد في العرض والتحليل، إذ اعتمد على المنهج القرآني في برهنة واجب الوجود، واتخذ من الفلسفة والمنطق وعلم الكلام ما يتناسب مع العقيدة السليمة المبنية على القرآن والسنة بأسلوب جديد يوافق روح العصر وتحدياته، فقد مزج بين الأدلة المتنوعة مزجاً يزيل به شكوك المستغربين من المسلمين، ويهدم شبهات المنكرين.

يضم هذا المبحث أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: **الأدلة القرآنية على وجود الله (دليل العناية والغاية، والاختراع)**

المطلب الثاني: **الأدلة الكونية العلمية على وجود الله**

المطلب الثالث: **الأدلة الفلسفية الكلامية على وجود الله**

المطلب الرابع: **دليل الفطرة والوجدان على وجود الله**

المطلب الأول

الأدلة القرآنية الحجاجية على وجود الله

تقسم الأدلة القرآنية على نوعين:

النوع الأول: دليل العناية والغاية، والثاني: دليل الاختراع، ولا يخفى أن تقسيمه هذا جاء موافقاً لتقسيم الفيلسوف ابن رشد الحفيد(ت:595هـ[1])، والدليلان مستنبطان من القرآن الكريم، وينتميان منهجياً لحقل الدراسات الفلسفية الإسلامية.

النوع الأول: دليل العناية والغاية:

يرتكن دليل العناية والغاية على تفكير الإنسان وتأمله مستبصراً في الكون، وما فيه من المجرات والكواكب وجريانها بدقة منتظمة وقانون محكم، وكذلك تدبره في البيئة وما يحويها من العناية والرعاية منتظمة، وتسخير الكائنات له وسوق الرزق إليه يدرك أن هذه العناية مفتقرة بالضرورة العقلية إلى معتن عليم حكيم، وإن تلكم المظاهر المشهودة في الكون وظواهرها وجدت لغاية حكيمة. وقد أوعز القرآن الكريم في مظان وفيرة من الذكر الحكيم [2]إلى أن العناية الفائقة بالكون والمخلوقات، وتسخيرها للإنسان في أكمل وجه دليلٌ على وجود مدبر حكيم لهذا الكون. وقد تناول الأستاذ النورسي دليل العناية والغاية في معرض استدلاله على وجود الخالق، إذ قال:" إذ النظام المندمج في الكائنات، وما فيه من رعاية المصالح والحكم، يدل على قصد الخالق الحكيم

---

[1] ينظر: ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي،1998، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص: 118.

[2] على سبيل المثال قوله تعالى ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة:٢٩)، وينظر :سورة الفرقان:61-62،والقصص:71-73، وفاطر:41، والنبأ:6-16. وغيرها كثير.

وحكمته المعجزة، وينفي نفياً قاطعاً وهم المصادفة والاتفاق الأعمى"[1]، وبعد أن فصَّل القول في الكون وعالم الإنسان وعوالم الكائنات مفصحًا بالاستقراء المنطقي عن العدل والتنظيم والعناية المتجلية فيها، أكد استحالة ظهورها من المادة الجامدة، قائلًا:" وكل فرد من هذه الأنواع الوفيرة كأنه ماكينة بديعة عجيبة تبهر الأفهام. فلا يمكن أن تكون القوانين الموهومة الاعتبارية، والأسباب الطبيعية العمياء الجاهلة، موجدة لهذه السلاسل العجيبة من الأفراد والأنواع. أي أن كل فرد، وكل نوع، يعلن بذاته أنه صادر مباشرةً من يد القدرة الإلهية الحكيمة"[2]. وقد استدل الأستاذ بقوله تعالى:﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾(الملك:٣)، وبخواتيم الآيات وفواصلها -(أولا يعلمون)، (أفلا تذكرون)،(فاعتبروا)- على وجوب التفكر في المخلوقات، وإعمال العقل، وتحرك الوجدان في دليل العناية الربانية، والغاية التي من أجلها أوجد الكون، وسخره للإنسان[3].

ووجه الاستدلال في كلامه إن العناية الإلهية هي علم الله الأزلي بخلق الكائنات على أكمل وجه، وأحسن نظام، والعناية الفائقة بالكون كله، والمخلوقات جميعها، وتسخيرها لتوافق وجود الإنسان، وانتهاء الكائنات كلها إلى غاية جلية واضحة خلقت أساساً لأجلها لَتدل دلالة عقلية قطعية على وجود خالق لهذا الكون متصف بصفات الكمال. وتعد حجةً جدليةً في مواجهة شبهات الفكر الإلحادي المعاصر.

النوع الثاني: دليل الاختراع:

يرتكز دليل الاختراع على الاستدلال بالأثر على المؤثر بالتروي وإعمال العقل في الموجودات التي ترشد وتهدي إلى وجود الخالق متصف بالكمال المطلق. فالكون بما فيه من ملايين

---

[1] النورسي، سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 418.

[2] النورسي، سعيد،2011، **صيقل الإسلام**، ص: 115.

[3] النورسي، سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 418.

المجرات التي تحوي كل منها على بلايين النجوم التي تسبح في الفضاء بنظام محكم، وكذلك ما فيه من ملايين من أنواع الكائنات الحية والظواهر الطبيعية تبرهن بالضرورة العقلية افتقارها إلى موجد متصف بالكمال والقدرة، لأن وجودها أشد تعقيدا من أن يتصور الإنسان انه حدث نتيجة مصادفة عشوائية.

وإن المتأمل في القرآن الكريم يرى ثمة آيات جمة عن الخلق والإيجاد ترشدنا إلى النظر والتفكر في جواهر الأشياء الموجودة لمعرفة المخترع الحقيقي للموجودات جميعها [1]؛ ذلك لأن معرفة جوهر الشيء وحقيقته يستلزم معرفة المخترع.

وقد استنبط الأستاذ النورسي هذا الدليل من القرآن الكريم وصاغه صياغة عقلية فلسفية كلامية مواجهـًا بها شبهات الفلاسفة في عصره، إذ قال:" إن الله قد أعطى كل فرد، وكل نوع، وجودًا خاصًا، هو منشأ آثاره المخصوصة، ومنبع كمالاته اللائقة، فلا نوع يتسلسل إلى الأزل، لأنه من الممكنات"[2]، وذكر من أدلة الاختراع قوله تعالى:﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ الزمر: ٦٢)، وقوله تعالى: ﴿ **فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ يس: ٨٣)، وفسر الآيتين تفسيراً تحليليـًا أثبت من خلاله أن لكل موجود علامةً تدل على وجوب وجود الله وتشهد على وحدانيته وعظمته، إذ قال:" إن لم تنطفئ جذوة عقلك، ولم تفقد بصيرة قلبك، فستفهم أن جعل الشيء الواحد كل شيء بسهولة مطلقة وانتظام كامل، وجعل كل شيء شيئًا واحدًا بميزان دقيق، وانتظام رائع، وبمهارة وإبداع، ليس إلا علامة واضحة، وآية بينة لخالق كل شيء وصانعه"[3].

---

[1] ينظر: قوله تعالى: (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (البقرة: ١٦٤) ، (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الرعد: ٣)، (لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (إبراهيم: ٢٥)، (لأُولِي الأَلْبَابِ) (ص: ٤٣).

[2] النورسي، سعيد،2011، **صيقل الإسلام**، ص: 114.

[3] النورسي، سعيد،2011، **الكلمات**، ص: 328.

ونرى أن النورسي قد استنطق الجماد بدليل الاختراع، وأشهد الكائنات بأنواعها وأشكالها كافةً على وجوب وجود خالقٍ أزلي. وأسلوبه هذا يعد حجةً برهانية للمستغربين في عصره، وحجةً جدليةً تلزم المذهب المادي القديم والمعاصر بالدليل الإني الذي يدل على المؤثِر بالأثر.

المطلب الثاني

الأدلة الكونية العلمية على وجود الله

إن الأستاذ النورسي كان عالمـًا بفقه الواقع، ومستجدات عصره، وتحديات الغزو الإلحادي؛ لذا لم يقتصر على الأدلة النقلية في إثبات أصول الدين، بل أدرك أن الصراع مع الملحدين يستلزم الاستدلال بالأدلة المسَلَّمة عندهم إلزامـًا لهم بالحجة ورداً على طعونهم في الوقت عينه، ويظهر ذلك في جوابه حينما سأله بعض الطلبة قائلين: "عرِّفنا بخالقنا فإن مدرسينا لا يذكرون الله لنا"، فأجاب قائلاً: "إن كل علم من العلوم التي تقرؤونها يبحث عن الله دومـًا، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة، فأنصتوا لتلك العلوم دون المدرسين" [1].

انبرى الأستاذ النورسي لتجلية حقيقة وجود الله مُعوِلًا على الأدلة الكونية العلمية، وقد استشهد ببراهين علمية وفيرة، نذكر منها على سبيل المثال برهنته وجود الخالق مستدلًا بالفتق الكبير (الانفجار الكبير) (Big bang) في قوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ** ﴾ (الأنبياء:30). إذ أفصح أن السموات والأرض كانتا ملتصقتين ثم فصل بينها بالفتق الكبير، وأن السموات والمجرات بكوكبها انبثقت جميعها من ذلك الفتق الكبير مستدلاً بأن هذا الانبثاق وبهذا التنظيم المحكم حجة علمية قاطعة على وجود مخترع منظم لهذا الكون[2]. ولقد اكتشف علماء الفلك بالاعتماد على التكنولوجيا الحديثة أن الكون بدأ من نقطة هي نواة هذا الكون بواسطة انفجار، وسمي هذا

---

[1] النورسي سعيد،2011، **الشعاعات**، ص: 243.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات** ، ص:451.

الانفجار بالانفجار الكبير (Big bang،وتوصلوا إلى أن الكون مذ بدء الانفجار إلى الآن في حالة تمدد دائم واتساع مستمر[1].

وقد استشهد النورسي بالتصميم العلمي الدقيق في نمو الكائنات وصفاتها ووظائفها، قائلًا:"فهذا الكتاب الكوني العظيم يتجلى فيه النظام بوضوح تام بحيث يُظهر النّظام كالشمس في رابعة النهار، فتظهر معجزة القدرة في كل كلمة أو حرف فيه...إذ انك ترى أن في هذا الكتاب من النظم الدقيق المتشابك المتساند بحيث يلزم لإيجاد نقطة في مكانها الصحيح قدرة مطلقة تستطيع إيجاد الكون كله، وذلك لأن كل حرف من حروفه -ولاسيما ما كان ذا حياة -له وجه ناظر إلى كل جملة من جمل الكتاب، وله عين شاخصة إليها، بل إن كل كلمة فيه لها ارتباط وثيق مع كلمات الكتاب كلها.. فالذي خلق عين البعوضة اذاً هو خالق الشمس أيضًا، والذي نظّم معدة البرغوث هو الذي ينظم المنظومة الشمسية"[2].

وأرى أن استدلاله هذا يعد حجة جدلية بمفهومه ملزمة للخصم؛ لأن وجه الاستدلال في مفهوم كلامه: أن المخلوقات تنتسب إلى خالقها، وتعتمد عليه في حركاتها، وتتعلق به كتعلق الأثر بالمؤثِر والسبب بالمسبب والعلة بالمعلول، وهو تعلق جبري؛ لأنه يمتنع علماً وعقلاً ترك الكائنات بلا مدبر أو إسنادها إلى المادة الجامدة التي لا أمر لها في تدبير أمور الكون وتنظيمها فضلاً عن إيجادها من العدم.

([1]) Antony Flew, **(There is a GOD) how the world is notorious atheist changed his mind**, publisher: Harper Collins e- books, United States –New York NT **10022: p:144**

وينظر: هارون يحيى، (د.ت)، **العظمة في كل مكان**، استانبول - تركيا، دار النشر (Arastirma Yayincilik) ،(د.ط)،ص:12. وعمر الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ص:140.

[2] النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 412-413.

وقد أكد ذلك عالم الطبيعية البيولوجية فرانك ألن[1] بقوله: "إن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورًا عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية...لو أن الأرض كانت صغيرة كالقمر، أو حتى لو أن قطرها كان ربع قطرها الحالي لعجزت عن احتفاظها بالغلافين الجوي والمائي اللذين يحيطان بها، ولصارت درجة الحرارة فيها بالغة حد الموت. أما لو كان قطر الأرض ضعف قطرها الحالي لتضاعفت مساحة سطحها أربعة أضعفا وأصبحت جاذبيتها للأجسام ضعف ما هي عليه، وانخفض تبعا لذلك ارتفاع غلافها الهوائي، وزاد الضغط الجوي من كيلو غرام واحد إلى كيلو غرامين على السنتيمتر المربع، ويؤثر كل ذلك أبلغ الأثر في الحياة على سطح الأرض"[2].

وقد تناول الأستاذ قضية النظام الكوني في مواضع عدة من رسائله وبرهن بدليل النظام المحكم على وجود منظم متصف بصفات الكمال منزه عن النقص والمثالب، من خلال رؤيته خضوع الكائنات جميعها والكون بأكمله لقانون حكيم ونظام دقيق، إذ بين أن دورانَ الكواكب جميعها بشكل منظم بحيث تسبح نجمة في مسارها المعين بطريقة مستقيمة بدون انحراف، وارتباط بعضها ببعض بقوة الجاذبية، ووجود معاونة عجيبة بين الكائنات جميعها من الذرة إلى المجرة،

---

[1] فرانك ألن: هو عالم الطبيعة البيولوجية حصل على الدكتوراه من جامعة كورنل – أستاذ الطبيعة الحيوية بجامعة مانيتويا بكندا من سنة 1904 إلى سنة 1944– أخصائي في أبصار الألوان والبصريات الفسيولوجية وإنتاج الهواء السائل، وحائز على وسام توري الذهبي للجمعية الملكية بكندا.نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، أشرف على تحريره: جون كلوفرمو نسيما، ترجمة: الدكتور دمرداش عبد المجيد سرحان، مراجعة: الدكتور محمد جمال الدين الفندي، بيروت: دار القلم، ص:**11**.

[2] نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، ص: 12–14.

وملائمة كوكب الأرض من مناحي الحياة جميعها لحياة الإنسان وباقي المخلوقات، تعدُ حجةً برهانيةً على واجب الوجود (الله) سبحانه وتعالى[1].

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:62، النورسي سعيد،2011**الكلمات**، ص:642-644

المطلب الثالث

الأدلة الفلسفية الكلامية على وجود الله

اعتمد فلاسفة المسلمين ومتكلميهم على دليل الإمكان والحدوث في إثبات وجود الله ووجوبه، وقد تنوعت آراؤهم في ذلك، فعلماء الكلام المهتمين بالفلسفة اعتمدوا دليل الإمكان في حين أن المتكلمين الخلص اعتمدوا دليل الحدوث[1]، وقد اعتمدهما النورسي معـاً بعد أن انتقد المتكلمين والفلاسفة نقداً بنّاءً في طريقة تناولهما الدليلين، إذ قام بتجريدهما مما اعتورهما من المصطلحات الجافة، وأبعدهما عن أساسهما القديم القائم على المصطلحات التجريدية، فتناولهما بأسلوبٍ مناسبٍ لعقول معاصريه، وعدهما من أقسام الدليل الإني الذي يدل بالأثر على المؤثِر وبالحدث على المحدِث، وبالخلق على الخالق.

1-دليل الإمكان:

لا يخفى أن الأمور والأشكال جميعها الموجودة في الذهن متصفة بأحد هذه الأوصاف الثلاثة:(واجب الوجود، مستحيل الوجود، ممكن الوجود والعدم). فالمتصف بواجب الوجود هو ما كان وجوده واجباً بالضرورة العقلية غير مفتقر إلى علة توجده بحيث يحيل العقل عدمه. والمتصف بالاستحالة هو ما كان انعدامه واجبًا بالضرورة العقلية بحيث يحيل العقل وجوده. والمتصف بالممكن هو ما كان وجوده وعدمه سيان بحيث يقبل العقل وجوده وعدمه، ولا يحيل أيـاً منهما غير أن وجود الممكن يحتاج إلى علة توجده ومرجح يخرجه من العدم إلى حيز الوجود.

---

[1] ينظر: الإيجي عضد الدين عبد الرحمن،1997، **كتاب المواقف**، ج3، ص: 7 -8.

ورغم انتقاد النورسي لطريقة الفلاسفة في عرض هذا الدليل، إلا أنه اعتمد عليه مقترنًا بدليل الحدوث في معرض محاججته الفلسفة الإلحادية وفرضياتها، إذ قال:" إن حدوث الكائنات كلاً وجزءاً يستلزم محدِثًا قديمًا.. وان تردد الكائنات مجموعًا وأجزاءً بين "الإمكانات" الغير المحدودة ذواتٍ وصفاتٍ وكيفياتٍ بمقدار تخصصها تتزايد الإمكانات. ثم أخذها هذا الشكل المنتظم المتقن المحكم من بين تلك الطرق العقيمة يستلزم ذلك التردد، ويدل بالضرورة على وجوب وجود رب عليم حكيم قدير" [1].

وقد عوّل على دليل الإمكان في مظان أخرى، منها إثبات ربوبيته تعالى، وإسناد الخلق إليه وحده، ببرهنته أن ثمة مرجح موجه للكائنات وملهم لها في اختيار الوجه الصواب من بين ألوف الوجوه الممكنة المحتملة، إذ قال" إن الحيوان المكروسكوبيّ الذي لا يُرى بالعين بلا واسطة، اشتملت صورته الصغيرة على ماكينة دقيقة بديعة إلهية. فبالضرورة والبداهة إن تلك الماكينة الممكنة في ذاتها وصفاتها ما وجدت بنفسها بلا علة لإمكان ذاتها وصفاتها وأحوالها. والممكن متساوي الطرفين ككفتي الميزان، ولو وجد الترجح لكان في العدم. فباتفاق العقلاء لابد لها من علة مرجِّحة. ومن المحال أن تكون العلة أسبابا طبيعية إذ ما فيها من النظام الدقيق يقتضي نهاية العلم وكمال شعور .. مع ترددها بين ألوف من الإمكانات التي لا أولوية لبعضها فكيف تجري في مجرى معين، وتتحرك على محرك محدد، وكيف يترجح بعض وجوه الإمكانات حتى تتولد هذه الماكنة العجيبة المنتظمة التي حيرت العقول في دقائق حِكَمها .. "[2].

وهكذا برهن الأستاذ بالعقل والمنطق أن رجحان الوجود على العدم في الممكنات؛ حجةٌ برهانية على وجود مرجح أخرجه من حيز التساوي (الوجود والعدم) إلى حيز الوجود ولا يكون هذا

---

[1] النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري** :130.

[2] النورسي سعيد،2011، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**: 147-148.

المرجح إلا واجب الوجود؛ لأن ممكن الوجود إما أن يستمد وجوده من العدم وهو محال بداهةً، وإما أن يستمد وجوده من ممكن آخر، وهو مستحيل أيضا لاستحالة التسلسل والدور، فيقتضي أن يكون الموجِد هو واجب الوجود (الله سبحانه وتعالى).

وحري بالذكر أن الكون كان مسبوقاً بالعدم وسيؤول إلى العدم كما أكد ذلك القرآن الكريم في آيات عدة نذكر منها: قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ** ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) . وكذلك أثبت العلم الحديث مؤخرًا أن للكون بداية مذ أكتشاف الانفجار الكبير (Big bang) كما أشرنا إليه سابقًا. وكذلك أكد علماء الفيزياء أن الكون آيلُ إلى العدم بعد أن اكتشفوا قوانين الديناميكا الحرارية (**Thermodynamic**) التي تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًا وأنها سائرة حتمًا إلى يوم تصير فيه درجة حرارة جميع الأجسام (الصفر المطلق)، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة [1] . فهنا محل لسؤالٍ عقلي وهو إذا كان العدم يمتد إلى ما لانهاية في القدم، وإذا كان للكون بداية، فما السر في حدوث الكون في الوقت الذي نشأ فيه، ولِـمَ لم ينشأ قبله أو بعده، فإخراج الكون للوجود ومن ثم إلى العدم لابد وبالضرورة العقلية من وجود مرجح أخرجه إلى الوجود بتقدير وحكمة في الوقت الذي شاء، وسيحوله إلى العدم في الوقت الذي يشاء.

2-دليل الحدوث:

يرتكز دليل الحدوث على عدة مقدمات منطقية آيلة إلى نتيجة منطقية، إذ أن كل متغير في الوجود حادث بالاستقراء المنطقي، وكل حادث يحتاج إلى محدث عقلًا، والعالم متغير بالمشاهدة الحسية؛ إذًا فالعالم حادث وإنه مفتقر إلى محدث بالضرورة العقلية، وهذا المحدث

---

[1] ينظر: عمرو الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، ص: 140. ونخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، ص: 12.

لابد أن يكون وجوده قائمًا بذاته غير مفتقر إلى علة توجده. وقد اعتمد علماء الكلام على دليل الحدوث وبنوه على مقدمتين: الأولى: إثبات حدوث العالم، والثانية إثبات أن كل حادث لا بد له من محدِّث، وتوصلوا إلى نتيجة: أن للعالم محدِّث واجب الوجود[1] ومعنى كلامهم أن المخلوقات جميعها في الكون متغيرة ومتحركة. وهذا يومئ إلى أنها غير قديمة بلا ابتداء بل حادثة، والحادث لابد له من محدِّث أزلي وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد نوه إلى هذا الدليل عالم الطبيعة البيولوجية (فرانك ألن) في معرض برهنته وجود الله قائلاً:" الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض الغنية بأنواع الحياة، كلها دليل واضح على أن أصل الكون مرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة، فهو إذًا حدث من الأحداث. ومعنى ذلك انه لابد لأصل الكون من خالق أزلي ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولابد أن يكون هذا من صنع يديه" [2].

وقد أقر الأستاذ النورسي بدليل الحدوث حينما ساق كلام المتكلمين في معرض استشهاده بوجود الخالق ووحدانيته، مؤكدًا أنه برهان دامغ، إذ ذكر:" لما كان في العالم وفي كل شيء تغيرٌ وتبدل، فأنه فانٍ وحادث ولا يكون قديمًا. ولأنه حادث فلابد من صانع محدث. ولما كان كل شيء على السواء إن لم يكن في ذاته سبب وجودي وعدمي فلن يكون واجبًا ولا أزليًا " [3].

---

[1] ينظر: الجويني ؛عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت: 478هـ) ،1407هـ – 1987م، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، المحقق: فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ص: 90-92. والآمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت 631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص:162،165. النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص:172.

[2] نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**: 12.

[3] النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص: 172.

ثم أكد النورسي أن استحالة فرضيتي (الدور والتسلسل[1] بالعقل والمنطق يستلزم منه وجود واجب الوجود يمتنع نظيره ويستحيل مثيله[2].

وقد تعرض النورسي لهذا الدليل في مظان أخرى بأسلوب سهل مفهوم للمتلقين إذ قال:" إن حقيقة الحدوث قد استولت على الكون، فالعين ترى أكثرها، والعقل يرى القسم الآخر منها ...فإن إحداث عوالم ذات حياة، وإيجاد كائنات موظفة في هذه الدنيا، إحداثـًا وإيجادًا بكل علم وحكمة، وميزان وموازنة، وانتظام ونظام، واستعمالها بقدرة، واستخدامها برحمة في المقاصد الربانية، وفي الغايات الإلهية، وفي الخدمات الرحمانية، تدل بالبداهة على وجوب وجود ذاتٍ مقدسة جليلة لاحدّ لقدرتها، ولانهاية لحكمتها ويظهرها للعقول واضحة كالشمس"[3].

ويظهر مما سبق أن الأستاذ جمع بين الحجة الجدلية الملزمة للخصم، والحجة الخطابية المبنية على الظن الراجح في محاجته للملحدين، إذ جمع بين دليلي الحدوث والنظام، وسخرهما

---

[1] يقصد بـ(**الدور**): أن يتوقف وجود الشيء على نفسه، أي: يكون هو نفسه علةً لنفسه، مثال ذلك القول بـ(أن الكون وجد بنفسه من العدم)، وفي هذا الكلام دور مرفوض عقلًا؛ لأنه يقتضي أن يكون الكون علة لنفسه ومعلولًا لها في الوقت عينه، والعلة تقتضي سبق المعلول، وبما أن العلة بحسب هذه الدعوى هي المعلول نفسه، فإن هذا الكلام يقتضي أن يكون وجود الشيء سابقًا على وجوده نفسه! وفي هذا تناقض ظاهر، وهو أن الكون بوصفه علة هو موجود وبوصفه معلولًا هو غير موجود وهذا يقتضي الجمع بين النقيضين (موجود) و(غير موجود) في آنٍ واحد وهذا محال عقلًا.

أما (**التسلسل**): هو أن يعتمد وجود الممكن على علةٍ مؤثرةٍ فيه، وتعتمد تلك العلة على علة ثانية مؤثرة فيها، وتعتمد العلة الثانية على علة ثالثة مؤثرة فيه، وتعتمد العلة الثالثة على الرابعة...وهكذا تسلسل مع العلل إلى ما لا نهاية وهذا محال وباطل بالضرورة العقلية. ينظر: الميداني، 1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ، ص:323-326.

[2] النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص: 172.

[3] النورسي، سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص: 172-173.

لإثبات وجود محدثٍ منظمٍ لهذا الكون، مستدلاً بالحدث على وجود محدِث، وبالنظام الموجود في الكائنات جميعها، والتوازن الموجود في الكون على وجود منظم مدبر للكون مهيمن عليه.

وبعد أن برهن النورسي وجود واجب الوجود بدليل الحدوث، شرع في توظيف مضمون هذا الدليل في برهنة كمال الله، إذ قال:" وكذا يشاهد في الكائنات أن الأشياء تتحرك قبل الوصول إلى نقطة الكمال لها، ثم تسكن بعد الوصول والاستقرار، فيتحدس من هنا بأن الوجود يقتضي الكمال، والكمال يقتضي الثبات، فوجود الوجود بالكمال، وكمال الكمال بالدوام، فالواجب السرمدي هو الكامل المطلق. فكل كمالات الممكنات ظلال لتجليات أنوار كماله. فتدل هذه الحقيقة على أن الله هو الكامل المطلق في ذاته وصفاته وأفعاله"[1].

---

[1] النورسي سعيد ،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:133.

المطلب الرابع

دليل الفطرة والوجدان على وجود الله

يعد هذان الدليلان من الأدلة البدهية على وجود الله لأنهما نابعان من شعور كامن في نفس الإنسان، وإحساس مجبول على جاذبيةٍ نحو الخالق وتعلق به غريزةً وطبعـًا، بعيداً عن الاستدلال والتجربة العلمية.

دليل الفطرة: يقصد بالفطرة ما جبل الله الإنسان عليه في أصل الخِلقة من الأشياء المادية والأمور المعنوية الظاهرة والباطنة، التي يعد الإخلال بها إخلالاً بمقتضى الإنسان [1]، قد أشار إلى ذلك الذكر الحكيم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ (الروم: ٣٠).

دليل الوجدان: يراد به الشعور المغروز في خلجات النفس والإحساس النابع من الفطرة السليمة بوجوب وجود الهٍ قادرٍ عادلٍ يتحكم في الكون، وهو الله سبحانه وتعالى [2].

وقد ذكر الأستاذ النورسي هذين الدليلين وقارن بينهما في استدلاله على واجب الوجود، إذ قال:" لا يمكن أن يكون شيء موهوم مُبدئـًا لحقيقة خارجية. فنقطة الاستناد والاستمداد حقيقتان ضروريتان مغروزتان في الفطرة والوجدان، حيث أن الإنسان مكرم وهو صفوة المخلوقات، فلولاهما لتردى الإنسان إلى أسفل سافلين، بينما الحكمة والنظام والكمال في الكائنات يردّ هذا

---

[1] ينظر: النورسي سعيد ،2011،**الكلمات**، ص:20، 779، النورسي سعيد ،2011،**المكتوبات**، ص:592، وسعيد حوى،سنة1417هـ-1996م،**الأساس في السنة وفقهها**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة – مصر، الطبعة الثالثة،ج1،ص:271.

[2] ينظر: النورسي سعيد ،2011،**الكلمات**، ص:237، و النورسي سعيد ،2011،**المكتوبات**، ص:592، و النورسي سعيد ،2011،**اللمعات**، ص:163، والنورسي سعيد ،2011،**اشارات الإعجاز في مضان الإيجاز**،ص:49.

الاحتمال. إن الوجدان لا ينسى الخالق مهما عطّل العقلُ نفسه وأهمل عمله، بل حتى لو أنكر نفسه فالوجدان يبصر الخالق ويراه... فالانجذاب والجذبة المغروز في الفطرة ليس إلا من جاذب حقيقي" [1].

يفهم من كلام الأستاذ أن العقل لا يستقل بإدراك جوهر الإيمان، وأنه لا يمكن بناء أصول الإيمان على فكرة وهمية أو فرضية عارية عن الدليل، بل لا بد من سند، وأدلة داعمة لذلك، ويرى أن الاستناد والاستمداد المغروزتان في وجدان الإنسان يجعلانه ينجذب نحو الإيمان بالخالق انجذاباً لا شعورياً، وهذا الميل الفطري والانجذاب الروحي يبرهن أن ثمة منجذب مهيمن على الكون قائم بتدبيره وتنظيمه.

ونرى أن دليلي الفطرة والوجدان من الحجج الخطابية القائمة على الظن الراجح على برهنة وجود الخالق، وأنه يمكن الاستدلال بهما لتحقيق الإيمان في مواجهة المذهب المادي المعاصر، لكن ينبغي تجديدهما وإعادة صياغتهما بما يتناسب مع الصراع الحالي؛ وذلك لأن الفطرة في زمننا ما زالت قابلة للانحراف بفعل مؤثرات خارجية. والدليل على ذلك أن عدداً غفيراً من العقلاء والأذكياء ألحدوا نتيجة تعطيل نوازع الفطرة وإشراقات الوجدان عندهم.

ويمكن برهنة وجود الفطرة والوجدان بأن ثمة أمثلة كثيرة من الواقع تدل على أن كثيراً من علومنا ومعارفنا لا دليل عليها سوى الشعور الفطري بها، إذ أنها لا تخضع للتجارب العلمية واكتشافاتها. فعلى سبيل المثال وليس الحصر أن الطفل حديث الولادة ينساق بفطرته إلى ارتضاع ثدي أمه من دون أن يعلمه أحد، وكل كائن حي في هذا الكون مسوق بإحساس الفطرة التي فطر الله الأحياء عليها إلى الاستجابة لغرائزه، ومطالب عيشه من دون أن يعرف أن الغرض من أفعاله هو المحافظة على سلالته من الانقراض، ويشعر الإنسان بالعواطف والوجدانيات، والشهوات، والآلام

---

[1] النورسي، سعيد ،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 420.

والملذات غير أنه لا يمكنه الاستدلال على ذلك بأكثر من أنه يشعر به. فالشعور بالشيء دليل على وجوده، فإذا كان الظمأ دليل على وجود الماء فكذلك الافتقار إلى الخالق دليل على وجوده، ويتقوى هذا الدليل حينما تشترك البشرية جمعاء في الإحساس بمثل هذا الشعور. ومما لاريب فيه أن من هذه الإحساسات الفطرية المغروزة فينا إحساس الإنسان بوجود قوة مهيمنة على الكون ومدبرة متمثلة في واجب الوجود سبحانه وتعالى، والإنسان بفطرته ووجدانه مفتقر إلى هدايته ومعونته، مدركاً بأنه قريب منه قرباً معنوياً وإن كان ذاته غيباً عن حواسه .

إن الدراسات الحديثة كشفت عن أمور جمة حرية بالتأمل والنظر فيها، منها إثبات أن فطرة وجود الله سبحانه وتعالى صفة عامة عند البشر أجمع قديماً وحديثاً، والدليل على ذلك أنه لم يعثر على أمة لا دين لها، وقد أيد كثير من العلماء هذه الفكرة، منهم أستاذ الطبيعة الحيوية الدكتور (بول كلارنس أبرسولد) [1]، إذ عبَّر عن دليل الفطرة باتفاق الناس في الشعور المشترك وقال :" والإنسان على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأوطانهم قد عرفوا منذ القدم وبصورة تكاد تكون عامةً مبلغ قصور الإنسان عن إدراك كنه هذا الكون المتسع، كما عجزوا عن إدراك سر الحياة وطبيعتها في هذا الوجود ..لو ذهبنا نحصي الأسباب والدوافع الداخلية التي تدعو ملايين الأذكياء من البشر إلى الإيمان بالله لوجدناها متنوعة لا يحصيها حصر ولا عد ... والحق أن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا فكرة وجود الله" [2].

وقد ذهب عدد غفير من العلماء إلى أن فكرة وجود قوى عظيمة مهيمنة على الكون ومدبرة له هي فكرة فطرية مغروزة في باطن الأنسان، وقد أوجدها فينا موجد وهو الله سبحانه. وعبر عن دليل

---

[1] بول كلارنس أبرسولد: أستاذ الطبيعة الحيوية – حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا، مدير قسم النظائر والطاقة الذرية في معامل أوك ريدج –عضو جمعية الأبحاث النووية والطبيعية النووية. ينظر: نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، ص:41.

[2] نخبة من العلماء الأمريكيين، **(د.ت) الله يتجلى في عصر العلم**، ص: 41–42.

الفطرة المهندس (كلودم هاثاواي)[1] إذ قال:" فإنَّ إيماني بالله في الوقت الحاضر يقوم على أساس خبرة شخصية أو معرفة داخلية، وهي خبرة أو معرفة تتضاءل بجانبها جميع المجالات الفكرية..لقد وجدت أن الإيمان بالله هو الملاذ الوحيد الذي تطمئن إليه الروح"[2]. وقد أكد ذلك الفيلسوف المؤرخ ول ديورات في قوله:" وكثير من القبائل البدائية يستعمل كلمة (الله) لتعنى (السماء)، ولفظ الله عند (اللوبارى) و(الدنكا) معناه المطر، وكذلك كانت السماء عند المنغوليين هي الإله الأعظم، وكذلك الحال في الصين، وفي الهند الفيدية أيضاً معنى كلمة الله هو (السماء الوالدة)، والله عند اليونان هو سماء مرغمة السحاب، وهو (أوهرا) عند الفرس، أي السماء الزرقاء"[3].

ويظهر مما سبق أن الإنسان مؤمن بالفطرة والوجدان، إلا أن دلالتهما على وجود إله حجة خطابية مبنية على الظن الغالب المقبولة عند العقلاء، إذ لابد من اتباع الأدلة العلمية، والاستنتاجات العقلية المنطقية للوصول إلى نتيجة يقينية بأن وجود الله واجب عقلاً ومنطقاً، غير أن ذلك غير كافٍ؛ لأنه لا يمكن التمييز بين الإله الحق وإله الباطل، ومعرفة منهجه وتطبيق شريعته في الحياة بالعقل فحسب، بل لابد من الأدلة النقلية (الرسالات السماوية) والتفكير فيها بالمنهج العلمي وطريقة التحليل والاستنباط للوصول إلى معرفة الإله الحق والدين الصحيح والصراط المستقيم المتمثل في اتباع أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه.

---

[1] كلودم هاثاواي: هو مستشار هندسي من جامعة كولورادو –مستشار هندسي بمعامل شركة جنرال الكتريك – مصمم العقل الإلكتروني للجمعية العلمية لدراسة الملاحة الجوية بمدينة لانجي فيلد –أخصائي الآلات الكهربائية والطبيعية للقياس. ينظر: نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**:94.

[2] نخبة من العلماء الأمريكيين، **الله يتجلى في عصر العلم**، ص: 94.

[3] وِل ديورَانت، ويليام جيمس ديورَانت (ت: 1981 م)، 1408 هـ –1988 م **قصة الحضارة**، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت: دار الجيل، وتونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،ج1، ص:103–104

والمتابع لحياة الرسل والأنبياء يدرك أن إيمانهم بدأ فطرياً وجدانياً ثم توصلوا إلى معرفة اله الحق عن طريق الرسالات السماوية، فعلى سبيل المثال أن لجوء الرسول محمد ﷺ إلى غار حراء والمكث فيه أياماً كان رحلة بحث عن الإله الحق بعد أن كان مؤمنًا بوجود إله بالفطرة ورافضاً لعبادة الأصنام، وقد عرف الله وشريعته بعد ما أوحي إليه.

المبحث الثاني

برهنة حقيقة الوحدانية في القرآن الكريم

يعد مسلك التوحيد أول مسالك السائرين إلى الله؛ لكونه أساس العقيدة وجوهره؛ لذا عد من أهم المصطلحات الإسلامية، إذ بإدراكه يدخل المرء دائرة الإيمان وبفقدانه يخرجه منها، فهو الحد الفاصل بين الإيمان والكفر. وهذا هو السبب وراء تركيز القرآن الكريم الكلي على عقيدة التوحيد الخالصة لله تعالى، ونبذ الشرك بكل أشكاله في العهد المكي للدعوة الإسلامية، وقد ربى الرسول ﷺ النفوس، وبناها على التوحيد عمومـًا والألوهية منه خصوصـًا، وهكذا سلِمت العقيدة في القرون الثلاثة الأول. لكن بعد توسع رقعة الإسلام، ودخول العلوم الفلسفية والمنطقية في الدولة الإسلامية، حصل جدل كلامي حول الأمور العقدية، وشُهدت انحرافات المبتدعين وانزلاقهم عن عقيدة التوحيد، فبعث الله علماء أجلاء قاموا بتجديد العقيدة وإحيائها على نهج النبوة. وظل الصراع ماضيـًا إلى أن ظهرت مذاهب مادية الحادية طعنت في عقيدة التوحيد، فتصدى لهم علماء مجددون، منهم بديع الزمان النورسي الذي أحاط مصطلح التوحيد بعناية خاصة في رسائله، ووظّفه توظيفـًا جليـًا في مشروعه التجديدي للإيمان.

يضم هذا المبحث مطلبين، هما:

المطلب الأول: التوحيد، مفهومه، أقسامه عند النورسي

المطلب الثاني: براهين التوحيد عند النورسي

المطلب الأول

التوحيد، مفهومه، أقسامه، مقاصده

أولاً: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة التوحيد

الدلالة اللغوية: بالنسبة للدلالة اللغوية للفظة التوحيد، فإن جل المعاجم العربية ترجع اللفظة إلى (التفرد، والانفراد، والتفريد) بحسب القواعد الصرفية، بمعنى جعل الشيء واحداً، هذا التوحيد لا يكون إلا بنفي وإثبات، وهما ركنا كلمة التوحيد، لا إله (نفي)، وإلا الله (إثبات)، أي: لا إله معبود بحق إلا الله[1].

الدلالة الاصطلاحية: قسم النورسي التوحيد على قسمين (الواحد) و(الأحد). فوصف الأول بأنه التوحيد العامي الظاهري، والثاني بأنه التوحيد الحقيقي، مع اعتبار الثاني منهما يتضمن الأول، كما يتضمن معاني أخرى ثانوية للتوحيد. لهذا عدَّ النورسي المعنى الثاني هو المعنى الرئيسي المعتمد. وهذا ملخص ما أراده النورسي من مفهوم (التوحيد)[2].

ثانيًا: أقسام التوحيد عند الأستاذ النورسي

القسم الأول: **التوحيد العامي الظاهري**: وهو إثبات الربوبية المطلقة لله تعالى بنفي الشريك عنه سبحانه[3]. يعود سبب هذه التسمية إلى أن النورسي عدّه أقل أنواع التوحيد شأنـًا، وأضعفها أثراً،

---

[1] ينظر: الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت: 370هـ)، 2001م، **تهذيب اللغة**، المصدر السابق، ج5، ص: 125، والرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، سنة 1399هـ -1979م، **معجم مقاييس اللغة**، حقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج6، ص91-92. ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، وآخرون، (د.ت)، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، ج2، ص: 1016

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 326، النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 346.

[3] النورسي، سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 326.

وقد وصفه بالسهولة والبساطة؛ لكونه لا يعبر عن كمال التوحيد، وذلك لقيامه على (النفي) لا على (الإثبات). فهو لا يسند الكائنات إلى غيره تعالى، ولا يخفى أن التوحيد المستند على النفي توحيد قاصر؛ لأنه مبني على المنهج العقلي الذي يعمد إلى سلب صفة الربوبية من (الممكنات)، ليدل بحد ذاته إلى إثبات واجب الوجود(الله) المتفرد بالربوبية من جهة السبر والتقسيم؛ وذلك لأن افتقار (الممكنات)، وضعفها واحتياجها إلى الأحد الصمد دليل على عجزها من أن تصل إلى المرتبة الربانية.

ونرى أن السلبية الظاهرة في هذا النوع من التوحيد هي فكرة إيجابية في الوقت عينه، لأن نفي إسناد المخلوقات إلى غير الله تعني بالمفهوم المخالف إقراراً بالحقيقة الظاهرة، وهي الإيمان بأن الكون كله مخلوق لله خاضع لتدبيره المحكم، وإفراده بالربوبية، ونقض كل معاني الشرك عنه وهو مناط التوحيد؛ إلا أن ذلك لا يقود إلى جوهر التوحيد المتمثل بإفراد الله بالعبودية والحاكمية المطلقة.

القسم الثاني: **التوحيد الحقيقي**: عرّفه النورسي بقوله: "وهو الإيمان بيقين أقرب ما يكون إلى الشهود بوحدانيته سبحانه، وبصدور كل شيء من يد قدرته، وبأنه لا شريك له في ألوهيته، ولا معين له في ربوبيته، ولا ند له في ملكه، إيمانـاً يهب لصاحبه الاطمئنان الدائم، وسكينة القلب، لرؤية آية قدرته، وختم ربوبيته، ونقش قلمه على كل شيء فينفتح شباك نافذ من كل شيء إلى نوره سبحانه ...ذلك التوحيد الحقيقي الخالص السامي"[1].

ويتجلى في هذا التعريف أن النورسي سلك مسلك القرآن الكريم للوصول إلى التوحيد الحقيقي، إذ جعل الحاسة البصرية، والبصيرة القلبية، والفكر الرشيد دليلاً على مشاهدة آيات ربوبيته

[1] النورسي، سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 326.

وأختامها الدالة على توحيد (الألوهية والربوبية)، واستنار العقل المعتبر للوصول إلى أنوار اسم الله الواحد الأحد التي تنير صفة الوحدانية المطلقة لله تعالى.

وقد استخدم لفظة (المشاهدة)؛ ليبين أن التوحيد يقوم على المشاهدة الحقيقية (البصرية والعقلية والقلبية)، التي تفيد اليقين الجازم، والدليل القطعي على وحدانية الله في ألوهيته وربوبيته سبحانه . إذ قال" فما كتبت إلا ما شاهدت بحيث لم يبق لنقيضه عندي إمكان وهمي"[1].

والمشاهدة عنده تقوم على الإثبات فضلاً عن النفي، فلا تنفي الشريك معه سبحانه فحسب كما في التوحيد العامي، بل تتضمن ذلك وتتعدى إلى إثبات صفة الوحدانية له في ربوبيته وألوهيته؛ ولهذا عدّ التوحيد الحقيقي أشمل وأعم وجامع لكل المراتب[2].

وبين الأستاذ النورسي أن التوحيد لا يقتصر على الاعتقاد العقلي، والتصور الذهني، بل يشمل الإذعان والخضوع الذي هو من أزكى أنواع العبادات، إذ قال:" إن تكرار أهل الإيمان (لا إله إلا الله) باستمرار...وتذكيرهم به، يبين لنا أن التوحيد هو أهم وظيفة قدسية، وأجلى فريضة فطرية، وأسمى عبادة إيمانية"[3].

ثالثًا: مقاصد التوحيد عند النورسي

فمن خلال التأمل في رؤية النورسي لمفهوم التوحيد يتجلى أن التوحيد ليس مجرد تصور ذهني أو اعتقاد قلبي أو قضية عقدية، بل يتعدى ذلك إلى الفعالية والتأثير في مناحي الحياة جميعها؛ لكونه أساس الكمال في تحقق الغاية من استخلاف الإنسان، ومنشأ المقاصد السامية، وإشباع

---

[1] النورسي، سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**، ص: 202.

[2] ينظر: الدكتور فريد الأنصاري، (د.ت)، **مفاتيح النور**، ص:56-57.

[3] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص: 185، والدكتور فريد الأنصاري، (د.ت) **مفاتيح النور**، ص: 65.

الرغبات، وهذا يَـؤول إلى تحرير الإنسان من المخاوف والاضطرابات النفسية كافة، وقد أفصح عن ذلك الأستاذ بقوله: " كما أن انفراد الله سبحانه وتعالى بالربوبية، وتوحيده بالألوهية هو أساس جميع الكمالات ومنشأ المقاصد السامية، ومنبع الحِكَم المودَعة في خلق الكون، كذلك هو الغاية القصوى لتطمين رغبات كل ذي شعور وذي عقل ولاسيما الإنسان، فلولا الفردية لانطفأت شعلةُ رغباته ومطالبه كلها، وتنمحي جميعُ الحِكَم المودَعة في خلق الكون، وتتلاشى اكثرُ الكمالات الموجودة وتنعدم. وهناك رغبات .. ممتدة إلى غير نهاية معلومة ومتشعبة في ثنايا الكائنات جميعـاً.. فهذه الرغبات جميعها مرتبطة ارتباطـاً وثيقـاً بحقيقة التوحيد، ومشدودة مع سر الفردية. فلولا ذلك السرّ لبقيت هذه الرغبات عقيمة دون نتائج، قاصرة عن بلوغ مداها، مبتورة منكمشة. ولولا تصرف الواحد الأحد في الكون كله لما اطمأنت ولا حصلت تلك الرغبات ..فالإيمان بالوحدانية، المطلقة هو وحده الكفيل بإحلال الطمأنينة والسكون في تلك الرغبات المتأججة لدى الإنسان" [1].

يستنبط من هذا النص أن كمال الوحدانية يقتضي الاعتناء بالكون والكائنات، وأن الله تعالى خلق الإنسان واستخلفه في الأرض لغاية محكمة، وهي: الإقرار بوحدانية الله وحاكميته سبحانه؛ ليمنحه السعادة الأبدية الكامنة في فطرته ورغباته. وهو رد على الفلسفات الإلحادية التي تنكر وجود الإله فضلًا عن وحدانيته، وترفض العقائد الغيبية كلها، وتعتقد بأن الإنسان آيل إلى العدم بعد الموت.

[1] النورسي، سعيد،2011م، **اللمعات**، ص :502-503

المطلب الثاني

البراهين العقلية على الوحدانية

سلك الأستاذ النورسي مبدأ التوازن والشمولية في برهنة العقائد الإسلامية، إذ سعى لعرض عقيدة التوحيد برؤية جديدة مستلهمة من نور القرآن، مبرهنًا إياها، ومفنِّدًا أضدادها بعد أن برهن وجود واجب الوجود بحجج برهانية وجدلية وخطابية. واستدل على برهنةِ توحيد الألوهية والربوبية بأدلة جمة نذكر منها:

1-برهان النظام والتساوق الكوني:

يرى الأستاذ النورسي أن الانسجامَ المحكم، والتنظيم الدقيق، والتوازن والاعتدال الموجود في الكون كله، بدءاً من عوالم الذرات إلى أكبر المجرات، دليلٌ على الوحدانية المطلقة للخالق المدبِّر، وبرهان على تنزيهه من الشرك المؤدي للاضطراب والاختلاف، إذ قال:" إنه لا مكان للشرك قط في هذا الكون الشاسع العظيم الذي أبدعه الصانع القدير الحكيم بقدرته وحكمته؛ لأن وجود منتهى النظام في كل شيء لن يسمح بالشرك أبدًا، فلو اُفترض التدخل -ولو بمقدار ذرة- لاختلط الانتظام والتناسق، واختل النظام والميزان!...وإذا ما افترض وجود شريك في الكون كله... عندئذٍ يلزم استقرار ربوبيتين... وهذا من أسخف المحالات والخيالات الباطلة، وأبعدها عن المنطق والعقل"[1].

واستدل بقياس الخلف وهو إثبات التوحيد بإبطال نقيضه الذي هو التعدد، إذ قال: "إذا ما استبعد عقلك أن بديعًا واحدًا هو المالك لهذه المملكة، وهو الذي يديرها، فما عليك إلا قبول ملايين

---

[1] النورسي، سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 482-483.

الصانعين المبدعين، بل بعدد الموجودات كل منها ند للآخر ومثيله وبديله ومتدخل في شؤونه، مع أن النظام المتقن البديع يقتضي عدم التدخل"[1].

وهكذا استدل بالاستقراء التام على أن التناسقَ والتوازن الموجود في مرافق الكون كله، واطراد النظام في الكائنات كلها دليلٌ على وجود منظم منفرد في ربوبيته وحاكميته، واتخذ من مبدأ الوحدة الذي يبنى عليه علِّية الأشياء دليلاً عقلياً ظاهراً على الوحدانية، ثم استنار فكرته بأن العقل والمنطق يحيلان فكرة الشرك ويلغيان وهم التعددية ويبعدانه عن الواقع.

2-البرهان الفلسفي الكلامي (برهان التمانع)

يعد هذا المصطلح من مصطلحات علماء الكلام، ويستدلون به على إثبات توحيد الرب، ويقصدون به التمانع الناشئ عن تقدير تعدد المدبرينَ المتماثلين، وصورته: أنه لو كَانَ للكون خالقان متماثلان متكافئان، فلا بد لكل واحد منهما إرادة مستقلة عن الآخر، فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما إحياء جسم والآخر إماتته، أو يريد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه ، فإما أن يتحقق مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مقصد أي منهما، والأول محال؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، إذ جمع بين الحياة والموت والحركة والسكون في الوقت عينه محال عقلًا، والثالث مستحيل؛ لأنه يستلزم عجز كل منهما، ويلزم أيضًا وقوع الحياة والموت معًا، وخلو

[1] النورسي، سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 315.

الجسم عن الحركة والسكون في الوقت نفسه، وهو ممتنع عقلاً، وإذا حصل مراد أحدهما من دون الآخر، كَانَ هذا هو الرب القادر، والآخر عاجزاً لا يصلح للربوبية [1] [2].

واستنبطوا دليل التمانع من قوله تعالى ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ (الأنبياء: ٢٢) اعتقاداً منهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية الذي بينه القرآن، وجاءت به الرسل (عليهم السلام)

وقد خالفهم في ذلك الأستاذ النورسي، إذ رأى أن توحيد الربوبية توحيد عامي ظاهر، وتوحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية هو التوحيد الحقيقي وهو الذي أنزلت به الرسالات، إذ قال:" إن القرآن المعجز البيان ما ترك من دلائل التوحيد شيئًا. وما تضمنته آية: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ (الأنبياء: ٢٢) من برهان التمانع دليلٌ كافٍ ومنار نيِّر على أن الاستقلال خاصة ذاتية، ولازم ضروري للألوهية، ثم في هذه الآية رمز إلى دليل لطيف على التوحيد وهو: أن تعاونَ الأرض والسماء، ومناسبتهما في توليد الثمرات ... ومشابهةَ آثار العالم، وتعانقَ أطرافه، وأخذ بعضٍ يد بعضٍ بتكميل بعض انتظام بعض، وحركةَ الكل بالانتظام على محور نظام واحد؛ تلوِّح

---

[1] ينظر: لجويني؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ،1407هـ -1987م، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، ص: 98-99، والتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ،1401هـ -1981م، **شرح المقاصد في علم الكلام**، باكستان: دار المعارف النعمانية، ج2ص85-86. وملكاوي محمد أحمد محمد عبد القادر خليل، 1405هـ -1985م، **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم**، مكتبة دار الزمان، ص:273.

[2] قد رد كثير من العلماء على المتكلمين في طريقة استدلالهم ببرهان التمانع بوجوه كثيرة عارضهم فيها غيرهم، منها على سبيل المثال: هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا في إرادتهما كذلك يجوز أن يتفقا وهو الأنسب بالإلهية من الاختلاف، أو يجوز أن يتفقا على إيجاد الأمر المراد بالاشتراك لا بالاستقلال دفعاً للاختلاف المؤدي للإفساد. ينظر: ابن تيمية؛ تقي الدين أحمد بن عبد السلام بالحراني (ت728هـ)،1417هـ -1997م، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ج9ص: 353. ابن عاشور؛ محمد الطاهر بن محمد ،1984 هـ، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس:** الدار التونسية للنشر، ج17ص:42.

بل تصرِّح بأن صانع هذه الماكينة الواحدة واحد ...ثم اعلم! أن الصانع كما أنه واجب الوجود وواحد؛ كذلك أنه متصف بجميع الأوصاف الكمالية... وهو سبحانه واجب الوجود ليس كمثله شيء جل جلاله. ولقد أشار إلى هاتين الحقيقتين بقوله:﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢) "[1].

استخدم النورسي قياس الخلف: وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه [2]. واستدل بالآية المذكورة على أن انتفاء فساد نظام السماوات والأرض، وذلك بانتظامهما على نظام محكم إنما يدل على أن توحيد الألوهية ضرورة لازمة، ودليل هذا التفرد بالألوهية انفراده في الصنعة والربوبية، وامتناع وجود غيره معبوداً وخالقاً. إذ رأى أن الآية تنص على تمانع تعدد آلهة غير الله مع اتساق الكون على نظام واحد بلا فساد. فكل مألوه سواه يحصل به الفساد المادي والمعنوي.

ونحن نؤيد النورسي فيما ذهب إليه اعتماداً على الأدلة الآتية:

1-إن الآية نزلت للاستدلال بالربوبية على الألوهية، لا لتقرير الربوبية، وذلك لأن الخطاب للمشركين وهم كانوا يقرون بأن الله هو رب السماوات والأرض وخالقهما، كما هو واضح من قوله تعالى﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (لقمان: ٢٥)، فالآية تلزمهم الحجة بما هم مؤمنين به، فيكون المراد بالتمانع في الآية: هو امتناع تعدد الآلهة المستحقين للعبادة، وانفراد الرب بالصنعة والربوبية. وإن انفراد الرب بربوبيته وخلقه للكون دليل على بطلان استحقاق غيره صفة الألوهية والمعبودية معه.

---

[1] النورسي، سعيد ،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 150-151.

[2] ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله الفيلسوف الرئيس (ت: 428هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص 454-455.

2-إن الأداة (لو) في الآية تفيد الشرط ومعناها أنها "حرف لما كان سيقع لوقوع غيره" [1] [2]. يعني أنها تقتضي فعلاً ماضياً، كان يتوقع ثبوته، لثبوت غيره، والمتوقع غير واقع. فكأنه قال: لو حرف يقتضي فعلاً، امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته. أي: لو كان ثمة آلهة في الوجود غير الله لوقع الفساد [3]، وعلى هذا سيكون انتفاء فساد السماوات والأرض دليلاً على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس، إذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء فساد نسبي إضافي خاضع لإرادة الله ومشيئته [4].

---

[1] سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، (ت: 180هـ)، 1988 م، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ج4، ص:224.

[2] اختلف النحاة في معنى (لو) على عدة أقوال منها: ما ذهب إليه سيبويه بأنها: (حرف لما كان سيقع لوقوع غيره)، ومنها ما ذهب إليه أكثر النحاة بأنها: (حرف امتناع لامتناع)، أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، ومنها ما ذهب إليه عدد من النحاة بأنها: (حرف وجوب لوجوب) وثمة آراء أخرى. ونرى أن (لو) حرف امتناع لامتناع غالباً، أما معناها في الآية المذكورة فإن ما ذهب إليه سيبويه هو أدنى للصواب، لأنه لو أخذنا بأنها (حرف امتناع لامتناع) لفهم منها مفهوم المخالفة، أي أنه يستلزم من امتناع تعدد الآلهة امتناع الفساد مطلقاً وهو مخالف للسنن الكونية والواقع المشهود، فالتعدد منتفٍ لكن ثمة فساد نسبي مقدر بقدر الله وحكمته؛ لذا ارتأيت أن نأخذ برؤية سيبويه كي لا يفهم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء فساد نسبي إضافي خاضع لإرادة الله ومشيئته. ينظر: المرادي؛ أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله المالكي (ت 749هـ)، 1413 هـ -1992م، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، ص:273-277 ابن عقيل؛ عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت769هـ)، 1400 هـ -1980م، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، ج4، ص:47.

[3] ينظر: المرادي؛ (ت 749هـ)، 1413 هـ -1992م، **الجنى الداني في حروف المعاني**، ص:275.

ابن عقيل؛ عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت769هـ)، 1400 هـ -1980م، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، ج4، ص:47.

[4] ينظر: ابن تيمية؛ تقي الدين أحمد بن عبد السلام الحراني (ت: 728هـ)، 1416هـ-1995م، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج1ص:24. والجهني د. محمد بن عبد الرحمن، **التمانع الدال على التوحيد**:109.

3-أن لفظة (الآلهة) جمع إله، والدلالة اللغوية للإله هي: كلّ ما اتُّخذ معبودًا بحقّ أو بغير حقّ[1]، ومعناه الشرعي هُوَ الْمَأْلُوهُ وَالْمَأْلُوهُ هُوَ الَّذِي يَسْتَحِقُّ أَنْ يُعْبَدَ[2]، قال تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾ (الأنعام:١٩) والمقصود به في الآية﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ (الأنبياء: ٢٢) المعنى الشرعي. وهكذا نفى تعدد الآلهة، وأثبت المعبود بحق وهو الله جل جلاله.

وبعد أن تتبعت رؤى الفلاسفة في قضية التوحيد ألفيت أن عددًا من الفلاسفة القدماء والمعاصرين يوحدون الله ويصفونه بالكمال وذي العلم المطلق والقدرة والمطلق وينزهونه عن النواقص. إذ يقول الفيلسوف الإنكليزي ديفيد كونواي (David Conway)[3]:" لقد أنجزت الفلسفة مهمتها الأساسية بنجاح عظيم عندما توصل إلى تفسير نشأة الوجود بوجود العقل مطلق العلم ومطلق القدرة الذي هو الإله الخالق الذي خلق الكون ليكون معدًا لاستقبال المخلوق العاقل الحكيم الذي هو الإنسان" [4]. وقد صرح الفيلسوف أنتوني فلو (Antony Flew) بصواب ما ذهب إليه

---

[1] ينظر: ابن منظور، (د.ت)، **لسان العرب**، ج1، ص:114، والدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، ج1، ص:113.

[2] ينظر: ابن تيمية؛ تقي الدين أحمد بن عبد السلام الحراني ،1416هـ-1995م، **مجموع الفتاوى**، ج10ص:249.

[3] ديفيد كونواي (David Conway): هو الفيلسوف البريطاني الأكاديمي من مواليد (1947م). نشأ وترعرع في لندن، وقراءة الفلسفة بوصفها الجامعي في جامعة كامبريدج، وذهب للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كوليدج في لندن. عمل أستاذا في تدريس الفلسفة في جامعة ميدلسكس لأكثر من ثلاثين عامًا، وعمل في جامعة روهامبتون كزميل باحث كبير في دراسات اللاهوت والدينية.

http://en.wikipedia.org/wiki/David_Conway

[4] Antony Flew, **(There is a GOD) how the world is notorious atheist changed his mind: p:92-93.** وينظر: عمر الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، ص:77.

الفيلسوف أرسطو قبل خمس وعسرين قرنًا من تحديد صفات الإله بكونه: الواحد الأحد، واجب الوجود، غير مادي، لا يطرأ عليه التغيير، مطلق القدرة، مطلق العلم، كامل الخير [1].

[1] (Antony Flew, **(There is a GOD) how the world is notorious atheist changed his mind: p:92.**

وينظر: عمر الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، ص:77. وحنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، ص:103-105.

المبحث الثالث

الرد على الفرضيات والنظريات والمعتقدات التي تناقض وجود الله وتوحيده

بعد أن برهن الأستاذ النورسي وجوب وجود الله ووحدانيته، بالأدلة القرآنية والعلمية والعقلية الفلسفية، انبرى للتصدي للنظريات الفلسفية، والمادية الإلحادية، والمعتقدات المنحرفة عن التوحيد الحقيقي معتمدًا على الحجاج العقدي والفلسفي والعلمي في نقض تلك النظريات وبرهنة فسادها من أصولها. وقد حاجج كل فريق بما يتناسب مع أصول تفكيره، إذ عول على المحالات العقلية المنطقية في تفكيك النظريات الفلسفية ونقضها من أصولها، مستشهدًا بأمثلة واقعية تتضمن أقيسة منطقية؛ لتقريب الصورة إلى الأذهان واستدراجها إلى الإقناع والإقرار. وقد استشهد بالأدلة القرآنية كالعناية الربانية واختراعه للموجودات غير أنه سلك في ذلك مسلك المناطقة، إذ الاستدلال بالاستقراء التام أو شبهه في برهنة وجود مخترع للوجود ومعتن به، وتفنيد النظرية الداروينية. وكذلك استند على البرهان الكوني في نقض الأدلة العلمية للداروينية. أما المعتقدات التي تناقض التوحيد فقد تناولها مبينًا فسادها في ذاتها مبرهنًا أنها مبنية على فرضيات تحيلها العقل والمنطق، وعارية عن الحقائق العلمية، وأدلتها.

يتألف هذه المبحث من ثلاثة مطالب

المطلب الأول: الرد على الفرضيات الفلسفية التي تناقض وجود الله

المطلب الثاني: الرد على النظرية المادية المعاصرة (الداروينية الحديثة)

المطلب الثالث: الرد على معتقدات مناقضة للتوحيد (الكفر والإلحاد، والشرك، ووحدة الوجود الفلسفي والصوفي)

المطلب الأول

الرد على الفرضيات المادية التي تناقض وجود الله

بيَّنا في الأوراق السابقة بالأدلة العقلية والعلمية والفلسفية أن وجود الله سبحانه مغروز في فطرة الإنسان ووجدانه الحي، ومستغنٍ عن الاستدلال عليه؛ لأنه أجلى وأنور من أن يستنار بالأدلة العقلية والبراهين العلمية، فكل ذرة من ذرات الكون فضلاً عن الكائنات الحية، والكواكب السيارة، والمجرات العملاقة، مفتقرة إليه، وهو المستغني عن كل ما سواه. بيد أن الفرضيات المادية القديمة عكرت الفطرة الإنسانية، وكذلك ظهور المذاهب المادية الإلحادية المعاصرة، ونشر أفكارهم المبنية على فرضية المصادفة في تحقيق وجود الكون، وإلقاء الشبهات حول توحيد الله ووجوده، أحدث غبشاً في تفكير كثير ممن لم يتسلح بالعلم والإيمان، فانساق وراء تلك المذاهب، ومن هنا بادر الأستاذ النورسي إلى التأليف في علم الطبيعة المادية؛ لمواجهة تلك المذاهب بأدلتهم، وبيان بطلانها وتحويلها من حجة لهم إلى حجة عليهم مفنداً نظرياتهم، ومبرهناً حقائق القرآن الكريم بقوانين الطبيعة وسننها معتمداً على التحليل الفلسفي.

الفرضية الأولى: أوجدته الأسباب

أي أن الأسباب هي المحدِث للحوادث، وموجدة للأشياء من العدم إلى حيز الوجود. وقد فندها ببيان اشتمالها على محالات كثيرة داحضة لفرضية المصادفة.

المحال الأول: ضرب الأستاذ النورسي مثالاً مخاطباً به العقل، إذ برهن من خلاله استحالة تشكيل (مادة حيوية مضادة للسموم) بمقادير دقيقة للغاية، وموازين مناسبة من مصادفة نتيجة هزةٍ أرضية لصيدلية مليئة بالقناني المملوءة بالسوائل، والمستحضرات الطبية، والمواد الكيمياوية المتنوعة أدت إلى سيلان تلك السوائل والمستحضرات، واختلاط بعضها ببعض بمقادير معينة، وموازين معتدلة ودقة متناهية، بحيث لو نقص من تلك المقادير جزء من الغرام، أو زاد لفقدت

تلك المادة الحيوية مفعولها وفسدت. وقال الأستاذ في ضوء هذا المثال:" إن كل كائن حي هو مركب حيوي... وإن كل نبات شبيه بترياق حيوي مضاد للسموم، إذ ركّب من أجزاء مختلفة ومن مواد متباينة، على وفق موازين دقيقة في منتهى الحساسية.. فلا ريب إن إسناد خلق هذا الكائن البديع إلى الأسباب المادية، والقول بأن "الأسباب أوجدته" باطل ومحال وبعيد عن موازين العقل بمثل بُعدِ وبطلان ومحالية تكون المعجون الحيوي بنفسه من سيلان تلك المواد من القناني" [1].

يلاحظ من خلال كلام الأستاذ أنه استدل بمفهوم الموافقة على أن بطلان تكوين مادة حيوية واستحالة من الصدفة مساويٌ للقول بإسناد خلق الكائنات إلى الأسباب المادية. لكنا نرى أن هذا قياس أولى، والأفضل الاستدلال بمفهوم الأولى؛ لأنه إذا رفض العقل تشكيل المادة البسيطة من الصدفة، فبطريق الأولى أنه يرفض إسناد خلق الكائنات إلى الأسباب المادية.

المحال الثاني: إن جعل الأسباب المادية مؤثراً رئيساً في إيجاد الأشياء وخلق الكائنات، يستلزم منه اجتماع كل الأسباب المتفقة والمختلفة، وحتى المتضادة بشكل منظم في إيجاد كل كائن حي. وهذا ما يرفضه العقل ويحيله؛ لأن "اجتماع الأسباب المتضادّة والمتباينة فيما بينها، بانتظام تام، وبميزان دقيق وباتفاق كامل في جسم مخلوق صغير -كالذباب مثلاً -هو محال ظاهر إلى حد يرفضه مَن له عقل بمقدار جناح ذبابة، ويردّه قائلاً: هذا محال، هذا باطل" [2].

وإذا استحال العقل اجتماع الأسباب المتناقضة، فبطريق الأولى أنه يحيل اتفاقها على الخلق بصورة معينة وتنظيمها للحياة في المخلوقات.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011 **اللمعات**، ص: 248-249.

[2] المصدر نفسه، ص: 249.

المحال الثالث: إن هذا الكون الذي هو في غاية الانتظام والميزان، ومنتهى الدقة والإتقان، لابد أن يصدر من واحد أحد كامل القدرة والإرادة، ويحيل العقل إسناده إلى "أيدي الأسباب الطبيعية العمياء الصمّاء الجامدة غير المنضبطة، والتي لاشعور لها ولاعقل، وهي في اختلاط شديد يزيد من عماها وصممها... هو بعيد كل البعد عن جميع مقاييس العقل وموازينه.."[1].

هذه المحالات الثلاثة، هي محالات عقلية واقعية متناسبة ومتناسقة، أي: أن العقل يرفضها والواقع ينكرها، وإنها تتناسب فيما بينها للرد على شبهة (أوجدته الأسباب) وتفنيدها، وتتناسق فيما بينها في نسق واحد متسلسل بفكر فلسفي عميق، كل محالٍ واجه ناحية معينة. فالمحال الأول استهدف فرضية المصادفة التي يبني عليها القول بتشكل الوجود، والمحال الثاني واجه نظرية السببية في صيغتها السطحية عند المذاهب المادية، وذلك حين تكون للأشياء القدرة على الخلق بعنصر السبب، المحال الثالث فنّد الكثرة والتعدد في صيغتهما عند الطبيعيين، وذلك حين تكون الأسباب متعددة وكثيرة وعن هذه الكثرة يكون الواحد.

الفرضية الثانية: تشكل بنفسه

ويقصد بها أن الشيء يتكون من تلقاء نفسه، ويخلق نفسه بنفسه إلى أن ينتهي إلى صورته الأخير [2]. ولا يخفى بطلان هذا القول وانطوائه على محالات كثيرة وقد فنده النورسي بثلاثة محالات، هي:

المحال الأول: دحض الأستاذ النورسي فرضية وجود الشيء من تلقاء نفسه، من خلال تمثيله لجسم الإنسان بمعمل عظيم متقن الصنع، أجهزته دائمة التحديث، والتجدد بحركات منظمة

---

[1] النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 250.

[2] ينظر: النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 250.

مخططة بدقة متناهية، وأكد أن كلَ ذرة وخلية في جسم الإنسان ماضيةٌ في عملها من دون كلل وملل وتوقف، وكل وحدة منها مرتبطة بأواصر الوجود في الكون فكلها في حالة أخذ وعطاء من حيث الرزق وبقاء النوع مع الكائنات الأخرى[1]. وهذا دليل واقعي ملموس على استحالة فرضية (وجود الأشياء من مادة جامدة بسيطة غير قابلة للتحديث والتغيير)، هكذا أسس الإمام نظرية التغيير والثبات في الكائنات الدالة على وجود مؤثر -واجب الوجود متفرد في ربوبيته وألوهيته- في الكون كله والكائنات جميعها.

المحال الثاني: إن إسناد خلق الكائن المنظم المتناسق إلى جزئياته، وإسناد خلق الكون إلى ذراته، يستلزم منه أن تكون لكل ذرة وخلية عقلاً مدبراً وتكون كل واحدة منهما حاكمةً حكمـاً مطلقـاً على بقية الذرات والخلايا ومحكومة لها في الوقت نفسه، ويقتضي أن تكون كل واحدة تابعة ومتبوعة في الوقت عينه، ومطلقة الإرادة والتحرك ومقيدة في وقت واحد، وهذا ما يناقضه المنطق الصحيح ويحيله العقل السليم [2]. وهكذا أفحم النورسي فرضية بناء الذات من جزئياته وتكوين الجسم من خلاياه، وأثبت أن المخلوق الواحد المنتظم المنسق لا يمكن أن يكون إلا أثراً من آثار واجب الوجود المتصف بالوحدانية.

المحال الثالث: إذا لم يكن وجود الإنسان وتقدير حياته بقلم الواحد الأحد وتقديره وعدله، وأنه خلق من اجتماع الطبيعة مع الأسباب، وقدر مقادير حياته بمطابع الطبيعة " فيلزم عندئذٍ وجود قوالب طبيعية بعدد ألوف الألوف من المركبات المنتظمة العاملة في جسمك، والتي لا يحصرها العد، ابتداءً من أصغر الخلايا العاملة بدقة متناهية وانتهاءً بأوسع الأجهزة العاملة فيه...وحتى في هذه الحالة – على فرض إمكانها – أفلا يلزم لصنع تلك الأقلام وعمل تلك القوالب والحروف المعدنية أقلامـاً وقوالب وحروفـاً بعددها لتصبّ وتسكب فيها إنْ لم يُسند صنعها جميعـاً إلى قلم

---

[1] النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 251.

[2] ينظر: النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 252.

واحد؟ ذلك لأن جميعها مصنوعة ومحدثة منتظمة، ومفتقرة إلى صانعٍ ليصنعها، ومُحدثٍ ليُحدثها، وهكذا الأمر يتسلسل كلما أوغلت فيه"[1]. وهذا ما يشتمل على محالات عقلية لا تعد ولا تحصى.

ويلاحظ من المحالات الثلاثة المذكورة أن الأستاذ اقتصر على التمثيل بجسم الإنسان من دون الكائنات الأخرى؛ لكونه معلوماً للإنسان، وأسهل للتحليل والفهم، وأقرب إلى الإقناع والاستيعاب.

الفرضية الثالثة: اقتضته الطبيعة

راجت هذه الشبهة في عصر الأستاذ النورسي، وكان وراءها بعض من نبغ في العلوم المادّية، وعللوا وجود الأشياء وحدوثها بالطبيعة، وقالوا: الطبيعة هي التي تخلق الأشياء وتوجدها. وقد تناول الأستاذ هذه الفرية مبيناً فسادها من خلال محالات ثلاثة:

المحال الأول: إن إسناد الإتقان والإيجاد المتصفين بالبصيرة والحكمة التي تتجلى في الموجودات إلى (الطبيعة) الجامدة يقتضي أن تكون للطبيعة المادية مطابع، ومكائن معنوية كثيرة بلا حدود، وتولج في كل شيء قدرة قادرة على عميلة الخلق والحدوث. على سبيل المثال إذا لم تسند انعكاس ضوء الشمس على قطرات الماء المتلألئة، وعلى الأحجار والقطع الزجاجية المتناثرة إلى الشمس الحقيقية، فإنه يلزم وجود شموس بعدد ذرات الماء والقطع الزجاجية. قياساً على ذلك إذا لم يسند الخلق إلى الخالق مباشرة، فإنه يلزم الاعتقاد بوجود طبيعة تملك

[1] النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 252-253.

القوة المطلقة، والعلم المطلق والتحكم المطلق في الكون كله، والمخلوقات جميعها، وهذا ما يحيله العقل.

المحال الثاني: مَثّل الأستاذ النورسي في سياق كلامه عن استحالة أسناد الخلق إلى الطبيعة بحفنة من التراب تنبت أزهاراً، فيلزم المؤمن بالطبيعة الخالقة أن يعتقد في هذه الحفنة صفة الخلق والإبداع والتناسب والتوازن، وهكذا تصبح هذه الحفنة بحد ذاتها هي الإله المنشئ، والخالق لتلك الأزهار، ثم أنى لها أن تستجيب لولادة أزهار العالم كله، بمختلف أشكالها وروائحها. فيلزم صاحب الطبيعة إيمان بالحس الفني والجمالي لهذه الحثيات من التراب، وهذه معضلة ممتنعة التصور عقلاً[1].

المحال الثالث: ضرب الأستاذ مثالين لبيان استحالة إحداث الطبيعة للحوادث، واقتضائها لعملية الخلق، ومضمونهما تتلخص في أن تأليه الطبيعة التي يتعلق بها الماديون هو وهم وسراب عارٍ عن البرهان، إن كان ولابد أنها مالكة لوجود حقيقي خارجي، فإن هذا (الوجود) إنما هو:"صنعة صانع ولن يكون صانعـاً، وهو نقشٌ ولن يكون نقاشـاً، ومجموعة أحكام ولن يكون حاكمـاً، وشريعة فطرية ولن يكون شارعـاً.."[2].

ويستنبط مما سبق أن الأستاذ استثمر الخبرة الكلامية في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته، وأبطل إسناد الخلق والنشوء إلى الطبيعة والأسباب. إذ استدل في كل المحالات المذكورة بالحجج الجدلية التي تلزم الخصم وتبطل شكوكه، واستخدم الأقيسة المنطقية كقياس الأولى وقياس الغائب التمثيلي وقياس الخلف. وهكذا يمكن للداعية المعاصر الاستفادة من منهجية الأستاذ النورسي واستخدام أدلته المذكورة من الحجج البرهانية والجدلية، والأقيسة المنطقية،

---

[1] ينظر: النورسي، سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص 254.

[2] المصدر نفسه، ص: 260.

ويضيف إليها الأقيسة بمفهومها الأصولي، ويوفق بينها بما يتناسب مع روح العصر ومتطلبات المواجهة.

المطلب الثاني

الرد على النظرية المادية المعاصرة (الداروينية الحديثة)

أولًا: مفهوم النظرية الداروينية:

تعد النظرية الداروينية في حقيقتها تأصيلاً لإثبات نظرية التطور والنشوء والارتقاء، أي أن الكائنات جميعها تطورت من خلية واحدة وجدت نتيجة عوامل طبيعية ومناخية متنوعة التي أدت إلى تجميع البروتينات، وجزيئات من عناصر أخرى-بطريقة المصادفة العشوائية-في خلية واحدة هي الأميبا. وإنها تمايزت وتغيرت ضمن شريط زمني طويل، إذ انشطرت إلى خليتين ثم إلى خلايا متعددة ومتنوعة، وهكذا حتى ظهرت الحشرات والحيوانات والإنسان، كما أن جزءاً آخر من الخلية انقسم، وتطور إلى أنواع من النباتات والطحالب والأعشاب، وأن تطور الإنسان أخذ جانباً آخر، وهو التطور في العقل والعلم[1].

والحق أن واضع نظرية التطور تشارلز داروين لم ينف وجود الإله بل كان يرى أن ثمة خالقًا للخلية الحية الأولى غير أنه اعتقد أن الطبيعة هي التي تولت تطوير تلك الخلية إلى ما نشهده اليوم من الكائنات المختلفة، والدليل على ذلك أنه صرح بذلك في سيرته الذاتية، إذ قال:" من الصعب جدًا بل من المستحيل أن نتصور كونًا هائلًا ككوننا وبه مخلوق يتمتع بقدراتنا الإنسانية الهائلة قد نشأ في البداية بمحض الصدفة العمياء، أو لأن الحاجة أم الاختراع، وعندما أبحث حولي عن السبب الأول وراء هذا الوجود أجدني مدفوعًا إلى القول بمصمم ذكي، ومن ثم فإني أومن بوجود الإله" [2]. لكن حري بالذكر أن اليهود والمذاهب المادية استغلوا هذه النظرية،

---

[1] ينظر: داروين تشارلس،2004م، **أصل الأنواع**، ترجمة: مجدى محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ص:57، 61-64، 136-137، 148-150، 160-161.

[2] (Darwin، Charles, 1958, **The Autobiography of Charles Darwin** 1809-1882. London: Collins. P:92

واتخذوها معتقداً لتأسيس الإلحاد، واستدلوا بها على إنكار وجود الخالق، وبرهنة الإلحاد. وقد أثرت هذه النظرية في أفكار الأوربيين تأثيراً كبيراً؛ وذلك لأنها ادعت المسلك العلمي التجريبي المبني على علم الأحياء والفيزياء، في الوقت الذي ضعف فيه الوازع الديني في أوربا نتيجة ظهور خرافات جمة من الكنيسة الكاثوليكية ومعاداتها للعلم آنذاك. وهذا ما أدى إلى انتشار الفكر المادي في المعاهد العلمية والجامعات في عموم أُوربا.

ثانيًا: الرد على النظرية الداروينية ببرهان العقل والمنطق والفلسفة:

حري بالذكر أن الأدلة التي ساقها النورسي في برهنة وجود الله هي بحد ذاتها تفند هذه النظرية. ففي دليلي العناية والاختراع بعد أن برهن وجود الإله شرع في الرد على النظرية الداروينية، فقد رد صراحة على (نظرية النشوء والارتقاء) حينما نفى أن تكون الأسباب الطبيعية العمياء الجاهلة موجدة للأشياء والأنواع. مستدلًا بمعلولية الطبيعة وافتقارها إلى علة وجودها مستبعدًا بالقياس المنطقي الأَولى قابليتها على أن تكون علة ذاتية لوجود الكائنات وأنكر بالمنطق أن يكون الملزوم العام لازمًا بنفسه للملزوم الخاص، إذ المعلول المفتقر إلى علة لا يمكن عقلًا أن يكون معلِلًا، وكذلك الملزوم لا يكون لازمًا ذاتيًا. وقد أبان ذلك بقوله:" لا يقنع العقل ولاينجذب الفكر ولا يأنس نظر الحقيقة إلى كون آثار القدرة صادرة من صنعة هذه الطبيعة الشبيهة بالمطبعة، أو من أمور يسمونها قوى عاملة. علمًا أنها تفتقر إلى قابلية لتكون مصدرًا أو علةً لوجود هذه الكائنات. فليس هذا إلا التغافل عن الله الحكيم وإلا اضطرار المتولد من إلجاءات الانتظام الجاري في الكون فيتخيلون الطبيعة مصدرًا، وهي ليست إلا مسطرًا، وما محاولة إنتاج الملزوم الأخص من

وقد أكد هذه الحقيقة عدد من العلماء منهم الدكتور عمرو الشريف في كتابه: **كيف بدأ الخلق**. ينظر: د. عمرو الشريف، 1432هـ-2011م، **كيف بدأ الخلق**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ص:163، 176.

اللازم الأعم إلا قياس عقيم. وهذا القياس العقيم فتح الطرق الكثيرة إلى أودية الضلالة والحيرة" [1]

وردَّ على نظرية (التطور من سلف واحد) حينما أكد أن كل فرد، وكل نوع، صادر مباشرةً من يد القدرة الإلهية الحكيمة، وإن الله قد أعطى كل فرد، وكل نوع، وجودًا خاصًا وأن وجوده متردد بين الإمكانات والاحتمالات وإن سلوكه الاحتمال الصائب من دون آلاف الاحتمالات الأُخرى

فإنما يدل بالضرورة العقلية على وجود مرجح أرشده إلى ذلك الاحتمال الصائب إذ قال:" فكل ذرة في الكون تشهد شهادة صادقة على وجوب وجود الخالق الحكيم جل جلاله. فبينما تراها تتردّد بين إمكانات واحتمالات غير متناهية، في صفاتها وذاتها وأحوالها ووجودها، اذا بها تنتعش وتسلك طريقاً معيناً، وتتصف بصفة معينة، وتتكيف بحالة منتظمة، وتسير وفق قانون مسدّد، وتتوجه إلى قصد معين.. فتنتج حِكماً ومصالح تبهر الألباب... فان هذه الدلالة تتزايد، باعتبار كون الذرة جزءاً من مركبات متداخلة متصاعدة، ومن حيث الإمكانات والاحتمالات التي تسلكها، إذ لها في كل مركب مقام، وفي كل مقام نسبة معينة وارتباط معين، وفي كل نسبة لها وظيفة خاصة، وفي كل موقع تحافظ على التوازن العام، وفي كل وظيفة تثمر مصالح شتى وحكماً عديدة. في كل مرتبة اذاً تتلو الذرة بلسانها الخاص دلائل وجوب وجود صانعها الجليل وتظهر قصد خالقها الحكيم، وكأنها ترتل الآيات الكريمة " [2].

وقد فنّد بالعقل والمنطق نشوء الحياة من المادة الجامدة إذ قال:" إن قبول احتمال تشكل الأنواع من أزلية المادة وحركة الذرات العشوائية وغيرها من الأمور الباطلة، إنما هو لمجرد إقناع نفسي بشيء آخر غير الإيمان بالله، ولاينشأ هذا الاحتمال إلا من عدم الإدراك، وفساد الفكر، ولكن ما

[1] النورسي سعيد، 2011م **صيقل الاسلام**، ص:117.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:412

إن قصد الإنسان وتوجه بالذات إلى إقناع نفسه، فإنه سيقف على محالية الفكرة وبعدها عن المنطق والعقل" [1].

وجعل التوازن الدقيق والإبداع الفائق في الموجودات علامةً على وجوب وجود الله، إذ استدل بالآثار على المؤثِر، قائلًا:" بينما يشاهد أكمل نظام وأدقه في كل شيء ابتداءً من جناح ذبابة صغيرة، ومن بؤبؤ عينها ومن حجيرتها الصغيرة وانتهاء إلى الطائرات الجوية، تلك هي الطيور التي لا تعد ولاتحصى، والى المنظومة الشمسية، ففي كل شيء في الوجود يُرى أكمل نظام سواءً أكان جزئيـًا أم كليـًا، صغيراً أم كبيراً. مما يثبت هذا النظام الأكمل إثباتا لا يحتمل الشك أن الشرك محال وجوده، وأنه معدوم أصلا، ويثبت أيضًا إثباتًا واضحـًا وجود واجب الوجود ووحدته"[2].

ثالثـًا: الرد على الداروينية بأدلة علم الكلام

قد فنّدَ الأستاذ النورسي النظريات الإلحادية من خلال تداوله للأدلة الفلسفية الكلامية كما ذكرنا مفصلًا، إذ برهن بدليل الإمكان استحالة رجحان الوجود على العدم بعد أن تساويا في الإمكان من دون مرجح [3]، ونقض بدليل الحدوث نظرية أزلية المادة.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م،**صقيل الإسلام**، ص: 115.

[2] النورسي سعيد،2011،**الشعاعات**، ص: 599.

[3] ينظر: النورسي سعيد،2011م،**إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**: 147-148.

رابعًا: الرد على الداروينية بالدليل العلمي:

إن إلمام النورسي بعلم الأحياء، وتتبعه للظواهر الطبيعية في البيئة المحيطة به دفعه إلى تفنيد نظرية التطور والصراع من أجل البقاء ببرهنته أنها قاعدة غير مطردة من خلال نقضها بأمور عدة، منها:

1-التكامل في وظائف الكائنات.

إذ استدل بالتنظيم الدقيق، والتناسق العجيب، والتساند المكين بين وظائف أعضاء الكائنات على تفنيد العشوائية والتطور الموهوم، إذ قال: "إننا نرى وظائف المخلوقات تنسج على منوال الحكمة، وتكال بميزان العدل، وهما من الدقة والحساسية بحيث لا يتصور الإنسان أفضل منها... ونرى العدالة المطلقة تضع كل عضو من الكائن الحي في موضعه اللائق به، وتنسقه بموازين دقيقة وحساسة،...ونراها تمنح كل عضو تناسقًا لا عبث فيه، وموازنة لا نقص فيها، وانتظامًا لا ترى فيه إلا الإبداع، كل ذلك ضمن جمال زاهر وحسن باهر حتى تغدو المخلوقات نماذج مجسمة للإبداع والإتقان والجمال"[1].

2-العدل والتوازن بين الكائنات من حيث الاسترزاق.

إن تتبع النورسي لمظاهر الاسترزاق في البيئة أوصله إلى أن الكائنات جميعها تسترزق بتوازن محكم وأن الرزق يتناسب عكسيًا مع الإرادة والاختيار، مبينًا أنه لو تناسب توافقيًا – كما تزعم الداروينية-لاختل الميزان؛ ولانعدمت الكائنات الضعيفة، وسادت الكائنات القوية. وقد أفصح عن ذلك بقوله:" إن تسارع أرزاق الأشجار إليها-وهي محتاجة للرزق-دون أن يكون لها اقتدار ولا اختيار ولا إرادة وهي ساكنة في أماكنها، وكذلك سيلان الحليب من تلك المضخات العجيبة إلى أفواه الصغار العاجزين، وانقطاع تلك النفقة مباشرة عنهم بعد اكتسابهم جزءاً من الاقتدار

[1] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:249-250.

...ليثبت بداهة أن الرزق الحلال لا يأتي متناسبًا مع القدرة والإرادة وإنما يأتي متناسبًا مع الضعف والعجز اللذين يمنحان التوكل"[1].

ومما ينقض نظرية الانتخاب الطبيعي والتطور العشوائي؛ أن العلم الحديث اخفق في إحداث الحياة من المادة الجامدة، وأثبت العلم أن الخلية الحية أعقد من الأجهزة الإلكترونية جميعها، والآلات الميكانيكية التي أنتجتها التكنولوجيا الحديثة، وقد عجزت العلماء بعد المحاولات المتتالية التي استمرت عشرات السنين من صنع خلية واحدة من مواد غير حية، وقد توصل علماء الرياضيات إلى أن ظهور بروتين واحد مكون من 500 حامض أميني (اللبنة الأساس للخلية) عن طريق الصادقة العشوائية تعد نسبة تكوينه($1/10^{950}$)، ومن المعلوم في علم الرياضيات أن نسبة ($1/10^{50}$) يعد مساويـًا للصفر ومستحيل الحصول علميـًا فكيف بـــ($1/10^{950}$)[2].

وقد أثبتت التطورات العلمية استحالة ظهور خلايا حية من مواد غير حية، وذلك عبر الأبحاث العلمية التي أجراها عالم الأحياء ألكسندر أوبارين التي استمرت سنوات عديدة، إذ لخص نتاج أبحاثه في قوله:" أن أصل الخلية يعد نقطةً سوداء تبتلع نظرية التطور برمتها"[3]. وقد تراجع عدد غفير من العلماء عن الإيمان بالنظرية الداروينية بعد الاكتشافات العلمية التي أثبتت بطلانها، وهذا ما دفع العالم الفرنسي لويس باستور إلى الاعتراف بقوله: "لقد أصبح الادعاء القائل بأن المواد

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:206.

[2] ينظر: هارون يحيى،2003م، **التصميم في الطبيعة**، ترجمة: محمد علي أورخان، استانبول (د.ط)، ص:183، وهارون يحيى، **خديعة التطور**، ترجمة : سليمان بايبارا ، مراجعة: د. أحمد ممتاز سلطان محمد علي أورخان، استانبول (د.ط)، ص:118-119.

[3] Alexander I, Oparin, Reprint 1953, **Origin of Life, Dover Publications**, New York–America, P: 196

غير الحية تستطيع أن تنشأ الحياة في مهب الريح" [1]، وهكذا أخفقت تجاربهم طوال القرن العشرين، وبقيت معضلة (تكوين الخلية الأولى) بلا جواب علمي.

ويقول أستاذ العلوم الطبيعية نوبلوتشي [2] "إن العلوم لا تستطيع أن تفسر لنا كيف نشأت تلك الدقائق الصغيرة المتناهية في صغرها والتي لا يحصيها عد، وهي التي تتكون منها جميع المواد، كما لا تستطيع العلوم أن تفسر لنا بالاعتماد على فكرة المصادفة وحدها كيف تتجمع هذه الدقائق الصغيرة لكي تكون الحياة. ولا شك أن النظرية التي تدعي أن جميع صور الحياة الراقية قد وصلت إلى حالتها الراهنة من الرقي بسبب حدوث بعض الطفرات العشوائية والتجمعات والهجائن، نقول إن هذه النظرية لا يمكن الأخذ بها إلا عن طريق التسليم، فهي لا تقوم على أساس المنطق والإقناع" [3]

كان الأستاذ النورسي من الذكاء بمكان حينما استدل بالرهان الكوني العلمي في إثباته لحقيقة وجود الخالق [4]، وذلك لأن البرهان العلمي من أقوى أدلة العصر؛ لأنه كلما تطور العلم تجلت حقيقة الخلق. وقد أدت البراهين العلمية واكتشافاتها إلى تراجع كبار الملحدين وفلاسفة العصر عن الإلحاد، ومنهم الفيلسوف البريطاني أنتوني فلو(Antony Flew) الذي كان من أشد الرافضين لفكرة الإله، إلا إنه فاجأ العالم -بعد أن بلغ من العمر ثمانين عاماً-أنه يؤمن بالإله ونشر كتاباً سماه:

---

[1] Sidney Fax, , Klaus Does, **Molecular Evolution and The Origin of Life**, Marcel Dekker, Reprint 1977, New York-America, P:2

[2] ايرفنغ وليام نوبلوتشي: هو أستاذ العلوم الطبيعية -حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة أيووا – أخصائي الحياة البرية في الولايات المتحدة – أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميشيغان منذ سنة 1945 – أخصائي في وراثة النباتات ودراسة شكلها الظاهري. نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، 57.

[3] نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، ص: **58.**

[4] ينظر: المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل.

(There is a GOD, **how the world is notorious atheist changed his mind**)

(هناك إله، كيف عدل أشرسُ ملحدٍ عن الإلحاد[1]، وذكر أن البرهان العلمي الكوني هو أحد أسباب إيمانه، إذ قال:" ولا شك أن من أشد البراهين وأضبطها على وجود الخالق هو برهان التصميم (Design Argument)، والبرهان الكوني (Cosmic Argument) يعني ببساطة أن دقة بناء الكون، وما عليه الطبيعة من نظام وانتظام يشير إلى وجود مصمم ذكي، وبالرغم من أنني كنت من قبل من المعترضين بشدة على أن دقة التصميم تشير إلى وجود الإله، فإن إعادة النظر في البرهان، وفي أسلوب الاستدلال الفلسفي أوصلني إلى القرار بوجود إله حكيم خالق. ولا شك أن ما كشفه العلم الحديث من المعلومات الهائلة في مجال القوانين الطبيعية ونشأة الكون، وكذلك نشأة الحياة قد أمد هذا البرهان بالكثير من الأدلة التي أعانتني في الوصول إلى هذا الاستنتاج"[2].

ونرى أنه ينبغي الاعتماد على البراهين العقلية والفلسفية والأدلة الكلامية في مواجهة المذاهب المادية المعاصرة وتجديدها وبإعادة صياغتها مقرونة بالأدلة العلمية والاكتشافات الحديثة كنظرية الانفجار الكبير (Big Bang) التي اكتشفت في مطلع القرن العشرين، وأُثبتت بوصفها حقيقةً علميةً في نهاية القرن العشرين، ومفادها أن الكون بأبعاده المادية والزمنية كلها نتج عن حدوث انفجار كبير. وقد اتفقت المراكز العلمية الحديثة على أن الانفجار الكبير هو التفسير

---

[1] **Antony Flew, (There is a GOD) how the world is notorious atheist changed his mind, publisher: Harper Collins e- books, United States –New York NT 10022.**

وينظر: الدكتور عمر الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل** : ص13.

[2] Antony Flew, **(There is a GOD) how the world is notorious atheist changed his mind,** Ibid. P :95

وينظر: الدكتور عمر الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، ص:83.

العلمي العقلاني الوحيد المقبول عن بداية نشوء الكون، وأنه حادث غير أزلي. وحري بالذكر أن هذه الحقائق كانت معدومة ولم تكتشف إلا في العصر الحديث من خلال الفيزياء الحديثة وقد سبقهم في ذلك القرآن العظيم كما هو جلي في قوله تعالى:﴿ **أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ** ﴾ (الأنبياء: ٣٠) .ومعنى الآية أن السماوات والأرض بما تحويه من مجرات وكواكب والتي تشكل بجموعها الكون كانت في الأصل كتلة متصلة بعضها ببعض ملتصقة وقوله تعالى: {رتقـًا}أي: ملتصقتين، إذ الرتق هو الالتصاق ثم حدث لهذه الكتلة الواحدة(فتق) أي انفصال وآلت إلى حدوث الكون .[1]

وهكذا نرى ضرورة الاهتمام بالأدلة التي استدل بها الأستاذ النورسي لمواجهة المذاهب الإلحادية المعاصرة المعتمدة في جل أفكارها ومعتقداتها على النظرية الداروينية. وينبغي تجديدها بما يتناسب مع تحديات العصر وخاصة إننا نعيش ثورة معلوماتية التي لم تكن متوفرة في زمنه رحمه الله.

---

[1] ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج5،ص:297.

المطلب الثالث

الرد على معتقدات مناقضة للتوحيد

(الكفر والإلحاد، والشرك، ووحدة الوجود الفلسفي والصوفي)

تناول الأستاذ النورسي هذه المصطلحات مقترنةً ومتفرقةً في رسائله، وأثبت بأنها مفتقرة إلى الدليل العلمي، وعارية عن المنطق الحق؛ لكونها بنيت على محالات غير محدودة.

1-الكفر والإلحاد

تعرض الأستاذ للحديث عن مصطلح (الكفر والإلحاد)، وتناولهما تناولًا مفصلاً في مظان جمة من رسائله[1].

وقسم الكفر والإلحاد على قسمين: الأول منهما (عدم القبول)، وهو مبني على النفي والإنكار، وعدم قبول الحق، وتضمن هذا القسم إنكار الأمور الغيبية كلها، والثاني (قبول للعدم) وهو مؤسس على مواجهة الإيمان والوقوف ضده إذ لا يرفض الحق فحسب، بل يسعى إلى إثبات نقيضه، وهذا القسم مناقض لحقيقة التوحيد؛ لأنه رفض للانتساب إلى الله الواحد الأحد، ورفض الانتساب إليه هو بحد ذاته انتساب إلى الباطل. وقد عد الأستاذ إثبات هذا القسم مستحيلاً؛ لأنه قبول للعدم وإثبات العدم محالٌ عقلاً[2].

أظهر الأستاذ حقيقة الكفر والإلحاد إذ بين أنه مبني على الإنكار في مقابل الإثبات؛ لأنه نابع من الجهل المركب، والاحتكام إلى الهوى والرأي الذاتي، من دون الاعتماد على براهين علمية

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 110، والنورسي سعيد،2011، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 71، 149، والنورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 97.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 110.

وعقلية. وذكر في مواضع أخرى من رسائله أن في الإيمان إثبات الألوهية والنبوة والعدل والحشر، وغير ذلك من أركان الإيمان، وفي الإثبات لا يحتاج الإنسان إلى حشد البراهين والأدلة -مع كثرتها-ليبرهن اعتقاده، أما المنكر النافي فعليه أن يتحرى الأزمنة كلها، ويستقصي الأماكن جميعها بمعنى أن يحيط بعنصري الزمان والمكان جميعـًا ليستدل على ذلك، وهذا محال عقلاً وواقعـًا[1].

2-الشرك:

أدرك الأستاذ من خلال استقرائه للواقع أن الشرك في عصره يختلف عن الشرك الجاهلي المتمثل في عبادة الأوثان، والتقرب بها إلى الله، ويتفق معه من حيث المضمون، وذلك باتخاذ غير الله أربابـًا معه. إذ الشرك المعاصر تمثل في الإيمان بالأسباب، واتخاذها خالقـًا وصانعـًا من دون الله سبحانه وتعالى. وقد بيّن ذلك بقوله:"أيها الغافل الغارق في عبادة الأسباب، اعلم أن الأسباب ليست إلا ستائر أمام تصرف القدرة الإلهية؛ لأن العزة والعظمة تقتضيان الحجاب، أما الفاعل الحقيقي فهو القدرة الصمدانية؛ لأن التوحيد والجلال يتطلبان هذا ويقتضيان الاستقلال. واعلم أن مأموري السلطان وموظفيه ليسوا هم المنفذين الحقيقين لأمور سلطنته الربوبية، بل هم دالون على تلك العظمة والسلطان، والداعون إليها" [2].

وبهذا الكلام أفصح الأستاذ دواعي الوقوع في شرك (الأسباب) والانحباس في حبائلها. حتى وصل الأمر إلى عبادة الأسباب بطريقة وثنية، تارة بطريقة مباشرة وأخرى بطريقة غير مباشرة، وذلك بإسناد السنن والقوانين إلى الأسباب. وقد عالج الأستاذ هذه الآفة من خلال توضيحه بأن الأسباب ما هي إلا وسائل بيده سبحانه وتعالى؛ لأنه جعل لكل شيء سببًا، والمحرك الحقيقي

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011، **الشعاعات**، ص: 129-128، والنورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 97.

[2] النورسي سعيد،2011، الكلمات، ص: 326-327.

للأسباب هو الله سبحانه وتعالى، وأوضح أن الأسباب وضعت لتبقى عزة القدرة مصونة من جهة العقل الظاهري بعدم توجيه الشكاوى الجائرة والاعتراضات الباطلة إلى العادل المطلق عزَّو جل.

3-وحدة الوجود الفلسفي والصوفي:

يعد مصطلح (وحدة الوجود) من المصطلحات الخطيرة؛ لأثره ومكانته من التوحيد الحقيقي، وهو مسألة شائكة بحيث يصعب على المرء الخوض فيها؛ وذلك لأن المفهوم المادي له يختلف عن المفهوم الروحي له، ويتفقان في محو المسافة وإعفاء الفروق بين المحدِّث والحوادث وذلك بجعل الخالق والمخلوقات وحدة مادية[1]. وقد تناول الأستاذ النورسي هذا المصطلح، وقسمه على مفهومين متباينين، الأول مفهوم فلسفي، والآخر صوفي.

أولًا: المفهوم الفلسفي لوحدة الوجود: كشف النورسي مدلول هذا المصطلح في الفكر الفلسفي مبينًا أنه يعني أن الوجود كله جوهر واحد، واعتقاد الاتحاد بين الخالق ومخلوقاته. وعلل الأستاذ ذلك بعدم تمكن الفلاسفة من استيعاب مفهوم الربوبية وتوحيدها في أعظم مراتبها، وعدم إدراكهم بعقولهم وبصيرتهم القلبية أنه سبحانه بأحديته مالك بالذات لزمام كل شيء في قبضة ربوبيته، وأن كل شيء يخلق بقدرته واختياره وإرادته سبحانه. فلما أخفقوا في استيعاب ذلك اضطروا إلى القول: "كل شيء هو تعالى"، أو: "لا شيء موجود"، أو "أن الوجودخيال" ويعود منشأ ذلك إلى عدم تمكنهم الإحاطة بحقائق الإيمان، وذلك بفقدانهم أقسامًا منها مع عدم انكشاف العقل انكشافًا تامًا من حيث الإيمان[2].

---

[1] ينظر: د. المسيري عبد الوهاب ،1422هـ-2002م، **الحقيقة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولي، ص:

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011، **اللمعات**، ص،56-57، الدكتور فريد الأنصاري، **مفاتيح النور**، ص: 75.

ثانيًا: المفهوم الصوفي لوحدة الوجود: هو الاستغراق في التأمل والتفكر في (واجب الوجود)، وقصر النظر عليه وحصر الحب له، والتفريط في عشقه إلى درجة جعل الخالق والمخلوقات جوهراً واحداً، وإنكار وجودين منفصلين متمايزين أحدهما خالق للثاني ومحدث له ومؤثر فيه. وأبانَ الأستاذ سبب اعتقادهم بوحدة والوجود بقوله:" إن صفة العشق لا تريد الفراق أصلاً، وتفر منه بشدة، .... ويحب الوصال حبه لروحه ونفسه، ويرغب بشوق لاحد له -كشوقه للجنة - للقرب الإلهي؛ لذا يرى أن التشبث بتجلي الأقربية الإلهية في كل شيء، يجعل الفراق والتنائي كأنهما معدومان، فيظن اللقاء والوصال دائمين بقوله: لا موجود إلا هو. ولأنهم يتصورون بسكر العشق وبمقتضى شوق البقاء واللقاء والوصال أن في وحدة الوجود مشربًا حاليًا في منتهى الذوق؛ لذا يجدون ملجأهم في مسألة وحدة الوجود لأجل التخلص من فراقات رهيبة" [1].

ورغم أن النورسي عد المفهوم الصوفي للمصطلح أقل انحرافًا من مفهوم الفلاسفة له، إلا أنه انتقد الرؤية الصوفية للمصطلح، وعده مسلكًا منحرفًا عن التوحيد الحقيقي، ومشربًا لأهل السكر والإفراط في الشوق والعشق[2]، وصرح بأن القول بوحدة الوجود لا يليق بوجود الواحد الأحد المنزه عن التغيير والتبدل والتجزؤ، محذرًا بأن ذلك انحراف وضلال واستدراج من الإيمان بالوحدانية إلى الإيمان بالوجودية وله أضرار كثيرة، منها: أن المصطلح إذا دخل فكر العوام وصل بهم إلى إنكار ذات الألوهية. وأن الاعتقاد بهذا المشرب ينفى ما سوى الله ومن ثم فلا يرى وجودًا مستقلاً للمخلوقات جميعها[3].

---

[1] النورسي سعيد،2011، **اللمعات**، ص:56-57.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص: 422-423.

[3] ينظر: النورسي سعيد،2001م، **اللمعات**، ص: 56-57، والنورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**: 421-422.

ونرى أن المذهب الفلسفي هو مذهب مادي لا ديني، جوهره نفي الذات الإلهية، إذ يوحِّد في الطبيعة بين الخالق والوجود المخلوق. وأن المذهب الصوفي هو مسلك روحي مبني على الاستغراق في العشق والذوق، وإهمال النقل الصحيح، والعقل السليم في الوصول إلى حقائق الإيمان بالوحدانية. ومن هنا يتجلى بوضوح أن المذهبين يختلفان من أوجه ويتفقان في وجه واحد، فهما يختلفان في عدة أمور منها: أن المسلك الفلسفي مبني على العقل في حين أن المسلك الصوفي مبني على الذوق، وأن الفلاسفة يحصرون نظرهم في المخلوقات، بينما المتصوفة يحصرونه في الخالق، وأن انحراف الفلاسفة ناتج عن عبادة المادة والطبيعة في حين أن مجانبة الصوفية للحق ناتج عن الغلو في عشق الخالق. ويتفقان في وجه: وهو أن كليهما ينكران ويمحوان المسافة التي تفصل المحدث عن الحوادث، ويتحدان بين الخالق والمخلوقات ويساويان بينهما بحيث يصبح العالم موحداً مادياً. وبهذا يمكن القول بأن (وحدة الوجود) انحراف عن النقل والعقل، ومضاد للتوحيد الحقيقي المبني على الإيمان بالرب والإله الواحد الكامل المستحق للعبودية المنزَّه عن الاتحاد بمخلوقاته أو الحلول فيها.

المبحث الرابع

برهنة حقيقة النبوة في القرآن الكريم

اعتنى الأستاذ النورسي بقضية النبوة عمومـًا، ونبوة محمدﷺخصوصـًا، وتناولها مجملاً ومفصلاً في مواضع عدة من رسائله منها:(الرسالة الأحمدية[1]، و(المعراج النبوي[2]، و(المعجزات الأحمدية)[3] و(منهاج السنة[4]، و(مرقاة السنة وترياق مرض البدعة[5] وذكر في تلك المواضع أن أسبقية النبوة في الأرض -المتمثلة في آدم عليه السلام- أصلٌ لاستخلاف الأرض. إذ جعل النبوة مكرمةً للبشرية، والأنبياء هم النماذج المثالية الكاملة للبشرية، وعدها ضرورة كونية للإجابة عن الأسئلة المستعصية في الوجود، وقد أجمل في تلك المواضع من رسائله الحديث عن معجزات بعض الأنبياء بالتصريح تارة وبالتضمين تارة أخرى، وفصل الحديث عن محمد ﷺ وتناول جوانبـًا من حياته محللاً إياها بطريقةٍ علميةٍ، وأحيانـًا عاطفية مخاطبـًا بها العقل والقلب، وقد تجاوز طريقة المحدثين والمؤرخين إلى التركيز على البعد الإيماني ومقاصده مثبتـًا بها حقيقة من الحقائق القرآنية ومفنداً بها مزاعم خصومه. ويجمع هذا المبحث أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (النبوة)

المطلب الثاني: حقيقة النبوة، وضرورته للبشرية

المطلب الثالث: حكم من لم تبلغه الرسالة الإلهية

المطلب الرابع: دلائل إثبات النبوة

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص255-268.

[2] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص654-693.

[3] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص: 260-270.

[4] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 27-37.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص: 72-87.

المطلب الأول

الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (النبوة)

1- **الدلالة اللغوية:**

الدلالة اللغوية للفظة النبوة: اشتقاقها من نبأ وأنبأ بمعنى أخبر ومنه قوله تعالى: ﴿ **عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ*عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ** ﴾ (النبأ:1 ،٢)، أو مأخوذة من النباوة وهي العلو والارتفاع عن الأرض، والنبي بدون همز يأتي بمعنى السبيل والطريق الواضحُ الذي يأخُذُكَ إلى حيثُ تُريد [1]. واللفظة تشمل بدلالتها الشرعية المعاني المذكورة كلها غير أن أحسنها هو معنى النبأ والخبر؛ لأن النبي يُنبىء الأنباء عن الله عزّ وجلّ، وهو ينبئ الناس ويخبرهم عن الله تعالى.

2- **النبوة في اصطلاح النورسي:**

من خلال استقرائنا لرسائل النور ألفينا أن الأستاذ لا يهتم بالدلالات اللغوية للمصطلحات على العموم، ولا يُعَرِّفها اصطلاحياً بطريقةٍ مباشرة، بل يشرحها مجملاً وأحياناً مفصلاً بأسلوب تحليلي دلالي لمقاصد المصطلح وخصائصه بطريقة يفهم منها مدلوله العام.

أما مصطلح النبوة فتناولها من دون أن يتطرق لبيان الفرق بين النبي والرسول، ويعود ذلك إلى اهتمامه وتركيزيه على البعد الإيماني من النبوة والرسالة وهما مشتركان فيه.

وقد استنبطنا – من خلال الربط بين أفكاره –تعريفًا له يجمع فيه بين النبي والرسول ويرى أنه المبعوث المعصوم من الله إلى الإنسانية لإعلان ربوبيته، ووحدانيته، وصمدانيته وحاكميته، وبيان

---

[1] ينظر: الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، (د.ت)، **كتاب العين** ، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال: ج8، ص: 382، وابن منظور، (د.ت)، **لسان العرب**:ج6، ص: 4333، و الدكتور: أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ)، 1429 هـ – 2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج3، ص: 2152-2153.

الغاية من الوجود كله. وهو متصف بصفتين: صفة العبودية الكلية، فهو ممثل طبقات المخلوقات عند الحضرة الربانية. وصفة الرسالة والقرب إليه، فهو مرسل من لدنه سبحانه إلى العالمين [1].

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011 م، **الكلمات**، ص: 63-64.

المطلب الثاني

حقيقة النبوة، وضرورتها للبشرية

أولًا: حقيقة النبوة:

يظهر من التعريف المذكور ومن كلام النورسي في مواضع عدة [1] أن حقيقة النبوة هو الجمع بين كونها صفة قائمة بنفس النبي ﷺ، وبين تعلق خطاب الله به. وهو بذلك يخالف المتكلمين في حقيقة النبوة، فهم يرون أن حقيقتها هو مجرد تعلق خطاب الله بالنبي والرسول (أنك نبي ورسول)[2]، وكذلك يخالف الفلاسفة في حقيقتها فهم يرون أن النبوة صفة قائمة بنفس النبي والرسول فحسب [3]، وما ذهب إليه النورسي هو قول جمهور العلماء [4].

ثانيًا: ضرورة النبوة للبشرية ومدى الاحتياج إليها:

من المعلوم أن خلافة الإنسان في الأرض تقتضي أن تكون على نهج رباني. وعلى الرغم من أن الله زود الإنسان بالعلم والمعرفة إلا أنها معرفة نسبية قياساً بالعلوم الكونية المحسوسة والغيبية النسبية، ومعرفة معدومة قياساً بالعلوم الغيبية المطلقة، والدستور الإلهي ومسائل العبادات، ولا

---

[1] ينظر: النورسي سعيد ، 2011م، **الكلمات**، ص:63-64، النورسي سعيد ، سنة2011 **المكتوبات**، ص: 119. النورسي سعيد، سنة2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:73.

[2] ينظر: الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي (ت: 631هـ)، (د.ت) **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: لمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص: 317

[3] ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ت: 728هـ)، **1406هـ** ،**الصفدية** ،تحقيق : محمد رشاد سالم، بيروت: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية :ج1، ص:225.

[4] ينظر: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، سنة 1408هـ **الصواعق المرسلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، رياض: دار العاصمة، ج3، ص: 987.

سبيل لإدراكها بالعقل إذ الحسن والقبح في الأمور التفصيلية واستحقاق الثواب والعقاب شرعيان وليسا عقليين عند أهل السنة[1]، مع أن العقل المجرد قد يصل إلى وجود الله ووحدانيته كما أثبتنا في المباحث السابقة، لكنه يظل عاجزاً عن فهم أوامره ونواهيه ومقاصدهما، وهذا بحد ذاته دليل عقلي على أن البشرية مضطرة إلى إدراك ذلك عن طريق الوحي بوساطة الرسل والأنبياء المصطفين من البشر المعصومين من الزلل والخطأ. وقد تحدث كثير من علماء العقيدة عن حاجة البشرية إلى النبوة إلا أن للأستاذ النورسي مسحة تجديدية في برهنة ذلك في مواجهة المذاهب المادية المعاصرة؛ وذلك لأن البشرية في عصره في القرن العشرين بلغت أوج مراحل التقدم المادي، فغزت الفضاء ونزلت إلى أعماق البحار، وفجرت الذرة، فهي بذلك غدت أشد رفضـًا للرسل من الأمم البدائية السابقة، وقد تميعت البشرية عن مهمتها الأساسية بسعيها وراء شهوات النفس الدانية. وهذا ما دفع الأستاذ إلى التركيز على برهنة افتقار الإنسانية إلى النبوة، واحتياجها إلى الرسالة من خلال مبرهنات عقلية وفيرة، نذكر منها أربع مبرهنات:

1- إن تطبيق المنهج الرباني، وإقامة العدل بين الناس، وتحقيق التوازن في الكون يقتضي النبوة، إذ بدونها لا يمكن إدراك مقاصد الشريعة، ولا تحقيق العدل والتوازن؛ وذلك لأن العقول متفاوتة والاختلاف من طبيعة البشر؛ لذا لابد من قائد يقودهم إلى الصواب في الأمور المصيرية. قال الأستاذ في ذلك:" إن القدرة الإلهية التي لا تترك النمل من دون أمير، والنحل من دون يعسوب، لا تترك حتمـًا البشر من دون نبي، من دون شريعة، نعم هكذا يقتضي سرُ نظام العالم "[2].

---

[1] ينظر: ابن تيمية، 1416هـ-1995م **مجموع الفتاوى**، ج8،ص:90، العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي (ت: 855هـ)،(د.ت) **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي،ج23، ص:79.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 827.

2- برهنة وجود الخالق، والدعوة إلى توحيده تستلزم الرسالة، وقد أجمل الأستاذ في رسائله طرق معرفة الخالق، وعد طريقة الرسل من أجلها وأعظمها مؤكدًا أنه لا يمكن الوصول إلى توحيد الألوهية الخالصة من دونها، فقال: "إن جميع الأنبياء (عليهم السلام) وهم خيرة نوع البشر وأكملهم قاطبة، يذكرون بلسان واحد ويردودن معـًا بالإجماع (لا إله إلاّ هو). وهم جميعـًا يدعون إلى التوحيد الخالص بقوة ما لا يحد من معجزاتهم الباهرة المصدقة لهم ولدعواهم" [1]، بل يحكم بأنه لا يمكن للألوهية أن تظهر من دونهم، فيقول:" كما لا يمكن وجود الشمس بلا نشر ضياء، كذلك لا يمكن الألوهية بلا تظاهر بإرسال الرسل"[2].

3- معرفة المقصد الأول من الخلق-وهو العبادة-تستدعي النبوة، وقد أشار الأستاذ إلى أن الرسل (عليهم السلام) أجابوا عن ألغاز الأسئلة الثلاثة المستعصية في الموجودات: من أين؟ وإلى أين؟ ومتى تكون؟ ثم استبعد بالاستفهام الإنكاري أن يترك الخالق البشرية بلا جواب، إذ قال: "فهل يمكن للخالق ذي الجلال الذي عرّف نفسه إلى ذوي الشعور بهذه المخلوقات الجميلة، وحببها إليهم بنعمه الغالية، ألّا يبين لهم بوساطة رسول ما يريد منهم وما يرضيه إزاء هذه النعم السابغة" [3].

4- الإيمان بالبعث والحشر واليوم الآخر، لا يمكن إلا عن طريق الأنبياء والرسل (عليهم السلام)؛ وذلك لأن قضية بعث الأموات، وحشرها ومحاسبتها في يوم الآخرة من العقائد المحضة التي يجب الإيمان بها، والتسليم بحقيقتها، وليس للعقل فيها مجال للمناقشة أو الإنكار، وقد أعرب الأستاذ النورسي عن هذا المفهوم في ختام رسالة الحشر قائلاً:" اتفق

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الشعاعات**، ص: 147.

[2] النورسي سعيد 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 101.

[3] النورسي سعيد ،2011م، **الكلمات**، ص: 64.

علماء الإسلام بأن قضية الحشر، قضية نقلية، أي: أن أدلتها نقلية، ولا يمكن الوصول إليها عقلاً.... لو اعتمد العقل على مقاييسه الكلية لظل عاجزاً مضطراً إلى التقليد."[1].

ثالثًا: ضرورة نبوة محمد ﷺ.

بعد أن برهن الأستاذ النورسي اِعْوِزَازَ البشرية إلى الرسل، أكد بطريق قياس الأولى الاحتياج إلى نبوة محمدﷺ، معللًا ذلك بأن نبوته ورسالته أعم وأشمل من نبوة الأنبياء السابقين، إذ قال: "لما كانت النبوة محققة وثابتة في الجنس البشري ... فلا شك أن نبوة محمدﷺ تكون أثبت وأوكد من الجميع؛ لأن مدار نبوة الأنبياء وكيفية معاملاتهم مع أممهم، والدلائل والمزايا والأوضاع التي دلت على نبوة عامة الرسل .... أكمل وجوداً في ذاته ﷺ فإن حكم النبوة لا محالة ثابت له بقطعية أوضح من سائر الأنبياء (عليهم السلام)"[2].

---

[1] النورسي سعيد ،2011م، **الكلمات**، ص: 99.

[2] النورسي سعيد ،2011م، **المكتوبات**، ص: 119.

المطلب الثالث

حكم من لم تبلغه الرسالة الإلهية

بعد أن برهنا ضرورة النبوة، وأثبتنا استحالة تحقيق توحيد الألوهية بالعبادة الخالصة، وأكدنا امتناع فهم أحكام الشريعة وتطبيقها عملياً إلا بوساطة الأنبياء والرسل (عليهم السلام)، فإنه يستلزم منه أن البشرية غير مكلفة إلا بعد وصول الرسالة إليها، وإقامة الحجة عليهم جميعا، وقد أكد ذلك الأستاذ النورسي في معرض حديثه عن أهل الفترة[1] مستدلًا بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** ﴾ (الإسراء: ١٥). إذ قال:" الآية الكريمة ..تبين أن أهل الفترة يكونون من أهل النجاة، فلا يؤاخذون بخطاياهم في الفروع بالاتفاق بل هم أهل النجاة عند الإمام الشافعي والإمام الأشعري ..لأن التكليف الإلهي يكون ببعثة الرسل"[2]، ونفى أن تكون الأديان السابقة حجة على أهل الفترة، وعلل ذلك بأن مرور الزمن وبُعدَ الفترة جعلتها مستورة غير ظاهرة عليهم، وبالتالي نفى التكليف عنهم. وهذا هو مذهب أهل السنة، فكلهم متفقون على أنهم معذورون إلا أنه لا يقطع لهم بالنجاة، واختلفوا في مصيرهم على أقوال عدة[3]. ونرى أن كل الأدلة التي ساقوها

---

[1] يطلق مصطلح أهل الفترة على الأمم التي عاشت في زمن لم يأتهم فيه رسول ،أي عاشت في الفترة التي وقعت بين رسولين لم يُرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني، أو كانوا في مكان لم تصلهم فيه الدعوة، ومن في حكمهم. ولكن الفقهاء إذا تكلموا في الفترة فإنما يقصدون الفترة التي بين عيسى‌عليه السلام ومحمد ﷺ ينظر : ابن الأثير، مجد الدين بن محمد بن محمد الشيباني الجزري (ت: 606هـ)، 1399هـ – 1979م، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية ، ،ج3،ص:408.

[2] النورسي سعيد ، 2011م، **المكتوبات**، ص: 487.

[3] ينظر: ابن تيمية أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، 1417هـ – 1997م. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ج8 ، ص:400-401، وابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت: 774هـ)، 1419 هـ ، **تفسير القرآن العظيم**، ج5، ص:53، والنورسي سعيد ،سنة2011 ،**المكتوبات**، ص:487، والشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ) 1417 هـ – 1996 م، **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، القاهرة: مكتبة

على أقوالهم، هي إما ظنية الورود أو ظنية الدلالة فضلاً عن ضعف سند بعضها، وتعارض بعضها مع نصوص القرآن الكريم في الظاهر، فالأولى هو تفويض أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى، وهو أحكم الحاكمين وأرحمهم. وبعد هذا الكلام نستنبط من قوله تعالى ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ (الإسراء: ١٥) بأنه يدل بمنطوقه على أنه لا تكليف إلا بعد إرسال الرسل، ويدل بمفهومه أنه لا مؤاخذة إلا بعد إقامة الحجة الواضحة التي تفيد اليقين الجازم؛ وذلك لأن كل الأدلة والحجج التي قدمتها الرسل لأقوامهم كانت حججًا برهانية قطعية الدلالة على المقصود بحيث تلزم العقل على الإقرار بها، ويحيل إنكارها، كما قال تعالى: ﴿ **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ (النساء: 165) وبهذا نتوصل إلى أن حكم الآية غير مخصوص بالفترة التي وقعت قبل بعثة الرسول ﷺبل حكمها ماضٍ ويشمل هذه الأصناف الثلاثة:

الصنف الأول: من عاش بعد البعثة، ولم تصله الدعوة كالهنود الحمر قبل اكتشاف القارة الأمريكية، وغيرهم ممن عاشوا في المغارات والجزر والكهوف الذين لم يصلهم اسم الإسلام فضلاً عن أحكامه، وهم قلة.

الصنف الثاني: الذين وصلهم اسم الإسلام فحسب من دون حجج وبراهين تثبت صحته، وليس لديهم القدرة على البحث والتحري عن الحق كالناس الأميين الذين يعيشون في البوادي النائية المتخلفة كالذين يعيشون في أطراف منغوليا، وكوريا، وكوبا، والأرجنتين وغيرها من الدول، إذ تمنعهم أميتهم وتحيل اللغة عن الفهم، وغيرها من الأسباب التي تعوق الوصول إلى دين الحق.

ابن تيمية، ص:137-141، والعاني، عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود (ت 1398هـ) 1382 هـ - 1965 م، **بيان المعاني**، دمشق: مطبعة الترقي، ج2، ص:301

الصنف الثالث: الذين وصلهم الإسلام بطريقة مشوشة عن طريق الإعلام الفاسد الذي يشوه سمعة الإسلام بحيث ترهبهم أكثر مما ترغبهم كما هو الحال في أيامنا، وليس لديهم وسائل البحث والتحري عن الحقيقة، أو ليس لديهم القدرة على ذلك.

فهذه الأصناف الثلاثة معذورة مالم تكن مقصرة في البحث والتحري، ولا يمكن القطع بنجاتهم، بل يفوض أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى في يوم الحساب، والله أعلم.

وقد أكد ذلك الإمام أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، إذ رأى أن من لم يصله الإسلام، أو وصله بدون نعته حكمهم حكم أهل الفترة[1].

الصنف الرابع: من بلغته الدعوة، وأقامت عليه الحجة فرفضها، أو وصلته بصورة صحيحة لكنه لم يهتم بها، أو كان مقصراً في التقصي والبحث عن الحق. وهذا الصنف هم الأغلبية في هذا الزمان، فهؤلاء يحاسبون على كفرهم نتيجة رفضهم للحق وتكذيبهم له، أو تقصيرهم في البحث عنه، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۞ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ (الملك: ٨، ٩)

وهكذا تمت البرهنة أنه لا عقوبة إلا بعد إقامة الحجة الواضحة التي تفيد اليقين الجازم. وهذا بحد ذاته برهنة للعدالة المطلقة في الخطاب القرآني، وإبطال لشبهات المذاهب الفكرية المعاصرة حول عدالة يوم الحساب.

---

[1] ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد ،سنة:1413 هـ-1993م،**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: محمود بيجو، ، ص: 84.

المطلب الرابع

دلائـــل إثبـــات النبـــوة

اقتضت الحكمة الإلهية أن يدعم الأنبياء والرسل بالمعجزات الخارقة لما اعتاده أقوامهم، وبالبراهين القاطعة التي تتناسب وعقلية المخاطبين، فأعطى كل نبي معجزة مشابهة للصنعة المعروفة في عصره؛ لكونها أدنى للقبول، وأسرع للتصديق، وأقوم للحجة، إذ قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ** ﴾ (الحديد: ٢٥) والبينات هي الأدلة والشواهد والبراهين الدالة على صدق ما جاءوا به وأحقيته.

ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا دليل على صدق النبوة إلا المعجزات [1]، إذ قال الإمام الجويني (ت: 478هـ):"لا دليل على صدق النبوة غير المعجزة، فإن قيل هل في المقدور نصب دليل على صدق النبوة غير المعجزة؟ قلنا ذلك غير ممكن"[2]. وقد وافق الأستاذ النورسي المتكلمين في قوله القديم إذ قال:" ويحتاج -يقصد النبي-إلى دليل على قوة المناسبة بينه وبين مالك الملك صاحب العالم، وما الدليل إلا المعجزات"[3]، غير أنه خالفهم في قوله الجديد إذ قال:" وأعلم أن دلائل صدق الرسولﷺ وبراهين نبوته لا تنحصر في معجزاته"[4]، ويرى البحث أنه لا تناقض بين قوله القديم والجديد إذ يحمل قوله القديم على أن المعجزة هي الأصل في الاستدلال على النبوة ويمكن تعضيدها بأدلة وبراهين أخرى.

---

[1] ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ،1369 هـ، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف وآخرون، مصر: مكتبة الخانجي، ص: 278. والرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين (ت: 606ه)،1404هـ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ص:308، وعلي عامر محمد بقنه، 1429هـ، **عقائد النورسية**-عرض وتقديم، ص:417-418.

[2] الجويني ، ،1369هـ، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص:278.

[3] النورسي سعيد، 2011، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 145.

[4] النورسي سعيد ، 2011م، **المكتوبات**، ص: 118.

وكل ما سبق ذكره من أدلة ضرورة النبوة هي بحد ذاتها أدلة عقلية على برهنة النبوة، ويلاحظ أن الأستاذ ركز على برهنة نبوة محمدﷺ أكثر من غيره من الأنبياء؛ وذلك لأن الإيمان بهﷺ يستلزم الإيمان بهم جميعــًا (عليهم السلام)، وقد قسم الأستاذ دلائل النبوة على قسمين:

أولهما: الحالات التي سميت بالإرهاصات، وهي الحوادث الخارقة التي وقعت قبل النبوة ووقت الولادة.

وثانيهما: دلائل النبوة الأخرى التي تنقسم إلى قسمين:

1 -الخوارق التي ظهرت بعده، تصديقــًا لنبوته.

2-الخوارق التي ظهرت في مدة حياتهﷺوهذا أيضــًا قسمان:

أ-ما ظهر من دلائل النبوة في شخصه وسيرته وصورته وأخلاقه وكمال عقله.

ب-ما ظهر منها في أمور خارجة عن ذاته الشريفة، أي في الآفاق والكون، وهذا أيضــًا قسمان: قسم معنوي قرآني، وقسم مادي كوني، وهذا الأخير قسمان أيضــًا

أولهما: المعجزات التي ظهرت خلال مرحلة الدعوة النبوية، وهي إما لكسر عناد الكفار، أو لتقوية إيمان المؤمنين.

وثانيهما: الحوادث التي أخبر عنها ﷺ قبل وقوعها، بما علمه الله سبحانه وظهرت تلك الحوادث وتحققت كما أخبر [1].

وسيركز البحث على دلالة سيرته الشخصية وتحديه بالقرآن تصديقــًا لنبوته:

1- **دلائل سيرته الشخصية على نبوتهﷺ:**

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص: 119-120.

فصل الأستاذ النورسي الكلام في ذلك في مواضع عدة من رسائله [1]، وسنعتمد على ثلاثة أدلة منها:

أ- دلالة كمال خلقه وما جبل عليه:

إن سمو أخلاق الرسولﷺ وما جبل عليه قبل البعثة من الفضائل والخصال الحميدة حتى لقب بالصادق الأمين، وعدم تمكن أعدائه المشركين من أن يثبتوا عليه كذبةً أو خيانةً قبل البعثة، دليل على استحالة تكذيبه على الله؛ لأنه إذا امتنع عن الكذب في حق الناس عموماً وفي حق أعدائه خصوصاً فسيكون صدور الكذب عنه في حق الخالق محالاً، وقد أشار الأستاذ إلى ذلك إذ قال:" لقد اتفق الأعداء والأولياء بما لا ريب فيه أن ما يتحلى به ﷺمن الأخلاق الفاضلة هو في أسمى الدرجات، وأن ما يتصف به من سجايا حميدة في دعوته هو في أعلى المراتب، تشهد بذلك معاملاته وسلوكه مع الناس. وأن شريعته الغراء تضم أكمل الخصال الحسنة، تشهد بذلك محاسن الأخلاق في دينه القويم" [2].

ب – دلالة كمال شخصيته وإنجازاته المادية والمعنوية:

ويرى الأستاذ أن للظروف الزمانية تأثيرًا كبيرًا في تحليل الشخصية، ويرى أنه لو حكمنا على محمدﷺ في الظروف التي ظهر فيها لتوصلنا إلى أنه يستحق الاصطفاء والاختيار لحمل الرسالة الخاتمة، إذ قال: اعلم أن للمحيط الزماني والمكاني تأثيراً عظيماً في محاكمات العقول.... فلننظر إلى جزيرة العرب التي هي المدينة الشهباء في تلك الجزيرة الزمانية... فإن أول ما يتظاهر لنا من

[1] ينظر: النورسي سعيد ، 2011م، **الكلمات**، ص:676.والنورسي سعيد،2011 م، **المكتوبات**، ص: 210-214. والنورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:73.

[2] النورسي سعيد ، 2011م، **الكلمات**، ص: 676.

هذه المملكة: شخصٌ خارقٌ، له حسنُ صورةٍ فائقة، في حُسن سيرةٍ رائقة؛ فها هو آخذ بيده كتاباً مُعجزاً كريماً، وبلسانه خطاباً موجزاً حكيماً يبلّغ خطبةً أزلية ويتلوها على جميع بني آدم" [1].

ونرى أن المتأمل لسيرتهﷺ والبيئة التي عاش فيها والظروف التي واجهها يستنتج أن ما قام به الرسولﷺ في مدة قصيرة هو خارقٌ للعادة، فقد تمكن من تطهير المجتمع من عادات جاهلية دنيئة بأساليب تربوية راقية مخاطباً بها العقل والقلب، ومراعياً فيها المنظومة الفكرية والبنية الاجتماعية، والجوانب النفيسة عند المجتمع بحيث أنه تمكن من استئصالها من أذهانهم، وذلك كتطهير المجتمع من الطبقات العرقية، والصراعات القبلية، وتأجير الأرحام ، واستغلال المادي والمعنوي للضعفاء، ووأد البنات، والمسكرات، وغيرها من العادات التي عصفت بالجزيرة العربية في زمنهﷺ، وهذا مالم يدركه الحكماء قبله، ولم تتمكن الفكرانيات المعاصرة من تغيير مثلها من العادات السيئة في المجتمعات، رغم امتلاكها التكنولوجيا الحديثة في الإعلام، ووضعها قوانين صارمة إلا أنها لم تقلل من نسبة الجريمة، واغتصاب حقوق الشعوب المستضعفة، ونشر المخدرات والأمراض الناتجة عن الرذية وغيرها كثير. وهكذا استطاع محمدﷺ إنشاء مجتمع مثالي في زمن قصير على أنقاض المجتمع الجاهلي المتفكك من النواحي جميعها، وقد أرسى أسس دولة عظيمة غلبت إمبراطوريات عظيمة في عصره.

ج-**دلالة كمال حكمته ﷺ**

أومأ الأستاذ إلى أن حكمة الرسولﷺ وبحثه عن النبأ العظيم، وفتحه للطلسم المغلق في سر الوجود دليل على بلوغه العصمة، واستحقاقه الاصطفاء، فيقول:" نعم، يقول عن أمرٍ جسيم، ويبحث عن نبأٍ عظيم؛ إذ يشرح ويحل المعمّى العجيبة في سرّ خِلقة العالم، ويفتح ويكشف الطلسم المغلق في سر حكمة الكائنات، ويوضح ويبحث عن الأسئلة الثلاثة المعضلة التي

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 73.

أشغلت العقول وأوقعتها في الحيرة؛ إذ هي الأسئلة التي يَسأل عنها كلُّ موجود، وهي: مَن أنت؟ ومِن أين؟ والى أين؟ "[1].

يظهر من كلامه أن الرسول ﷺكان يبحث عن أمور لا يستقل فيها العقل وحده، وأنه كشف عن أمور هي أبعد عن البادية التي عاش وترعرع فيها وأن وصوله إلى فهم الأسئلة الثلاثة –التي استعصت على الفلاسفة والحكماء – وكانت إجابته لها مصدقاً في مظان الاتفاق ومصححاً في مطارح الاختلاف لهو دليل إضافي على أن علمه منحة ربانية ودعوته رسالة إلهية[2].

2- **دلالة تحديه ﷺبالقرآن الكريم:**

قال الأستاذ النورسي: "إن القرآن الكريم الذي هو بحر المعجزات والمعجزة الكبرى، يثبت النبوة الأحمدية والوحدانية الإلهية إثباتـاً، ويقيم حججاً ويسوق براهين، ويبرز أدلة تغني عن كل برهان آخر" [3]، أطلق الأستاذ التحدي بالقرآن الكريم في هذا النص، وعد براهينه اقوى البراهين في إثبات نبوة محمدﷺ. وقيّد التحدي بإثبات عجز الإتيان بمثله في قوله:" إن أساليب القرآن الكريم غريبة وبديعة كما هي عجيبة ومقنعة، لم يقلّد أحداً قط ولا يستطيع أحدٌ أن يقلده. فلقد حافظ، وما يزال يحافظ على طراوة أساليبه، وشبابيته وغرابته مثلما نزل أول مرة"[4].

---

[1] النورسي سعيد ، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:73.

[2] ينظر: د. عمار جيدل ، **مقاصد رسائل النور في ضوء القرآن الكريم**، جامعة جزائر المركزية ،كتاب إلكتروني منشور فيwww. nuronline.com ص:178-179.

[3] النورسي سعيد ،2011م، **الكلمات**، ص: 265.

[4] المصدر نفسه: ص: 430.

فنرى أن تحدي الرسول الأميﷺ قومه -وهم في قمة الفصاحة وذروة البلاغة-الإتيان بسورة واحدة من القرآن بعد أن ثبت عجزهم عن الإتيان بمثله كاملاً أو بعشر سور مثله[1] من أبلغ الأدلة المنطقية والعقلية على صدق دعواه. وهذا التحدي حجة جدلية ألزمهم الإقرار بعجزهم؛ لأنه تحدٍ من جنس ما ابدعوا فيه، وما نبغوا فيه من فنون الفصاحة والبيان، وبقاء التحدي قائمـاً للعرب مدة بقاء الرسولﷺ بينهم وهي ثلاث وعشرون سنة دليل قطعي على عجزهم، إذ لم يثبت في كتب السيرة والسنن والتاريخ أن أحداً من فصحاء العرب أتى بسورة استجابة لتحدي القرآن الكريم، فهذا بحد ذاته يعد إجماعـاً سكوتيـاً للعرب على عجزهم عن المواجهة والتحدي، وكذلك سلوكهم سبيل الحرب والدماء، وتشجيع العرب على محاربة النبيﷺ وأتباعه دليل آخر على عجزهم عن التحدي، وبعد أن ثبتَ عجزهم مع أن كلامهم كان حجةً في اللغة، فبطريق الأولى أن يعجز من خلَفَهُم من المعارضين إلى يومنا هذا.

3-دلالة شمولية الشريعة على نبوته ﷺ

عد الأستاذ النورسي إعجاز البشرية عن وضع قوانين تشابه الشريعة الإسلامية دليلاً على نبوتهﷺ إذ قال:" إن الديانة والشريعة الإسلامية المؤسسة على البرهان ملخصة من علوم وفنون تضمنت العقد الحياتية في جميع العلوم الأساسية، منها: فن تهذيب الروح، وعلم رياضة القلب، وعلم تربية الوجدان، وفن تدبير الجسد، وعلم إدارة المنزل، وفن سياسة المدنية، وعلم أنظمة العالم، وفن الحقوق، وعلم المعاملات، وفن الآداب الاجتماعية، وكذا وكذا... والحال لا يوجد في شخص كل هذه العلوم، ولا ثلثها بعد ثلاثة عشر عصراً، في

[1] ينظر: سورة البقرة: 23،سورة يونس: 38،سورة هود: 13،سورة الأسراء: 88،سورة الطور: 33-34. وقع التحدي بالقرآن كله، وبعشر سور، وبسورة واحدة، وهذا يثبت أن القران كله سواء في الإعجاز، فالتحدي في القران بالكيف لا بالكم، وبالنوع لا بالمقدار.

المواقع المتمدنة، ولا في الأذكياء. فمن زيّن وجدانه بالإنصاف يصدق بأن حقيقة هذه الشريعة خارجة عن طاقة البشر دائماً ولاسيما في ذلك الزمان"[1].

ونحن نؤيد ذلك ونؤكده، وذلك لأن احتواء الرسالة المحمديةﷺ على القواعد الكلية والمقاصد الأساسية للتشريعات، والقوانين التي تضم شؤون الحياة جميعها بصورةٍ منسجمةٍ مع الفطرة الإنسانية، وبطريقة متوازنة بين الأوامر التشريعية والرغبات الإنسانية وميولها العاطفية، تبرهن تفوقها على الشرائع السماوية السابقة، ودساتير الإمبراطوريات السالفة والحاضرة. وكذلك شمولية الشريعة، وتكاملها المعرفي، واحتوائها على أحكام العبادات، وقوانين العقوبات، والأحوال الشخصية، والحقوق المدنية، والقضايا المالية، والمعاملات الاقتصادية، والعلاقات السياسية الدولية، وأحكام الشورى واختيار الحاكم، وغيرها من القوانين التي اتصفت بالواقعية الوضعية، والشمولية الزمانية والمكانية، لَتدُل على نبوته ﷺ دلالة قطعية، إذ يستحيل لرجل أمي عاش في بيئة أمية يخيم عليها الجهل بالشرائع السماوية والقوانين الوضعية أن يؤلفها من نسج أفكاره.

[1] النورسي سعيد،2011 م، **صيقل الإسلام**، ص: 140.

الفصل الثاني

برهنة حقائق الإعجاز في القرآن الكريم

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث وهي كالآتي:

المبحث الأول: الإعجاز القرآني، مفهومه، ووجوهه عند النورسي.

المبحث الثاني: إعجـــاز بـــلاغة القـــرآن.

المبحث الثالث: إعجاز أسلوب القرآن.

المبحث الرابع: تفنيد الشبهات المثارة حول الإعجاز القرآني.

المبحث الأول

حقيقة الإعجاز القرآني، مفهومه، ووجوهه

يتجلى الحق على الباطل بسلطانه القاهر، وبراهينه الساطعة، وآياته الواضحة، وحججه الداحضة، وشاء الله أن يجعل سلطان الإعجاز من أظهر الحجج على إحقاق الحق، وإبطال الباطل، إذ برهنت معجزات الأنبياء (عليهم السلام) صدق رسالاتهم، وأعجزت خصومهم عن التحدي وألزمتهم الحجة، وقد شاء الله سبحانه وتعالى أن يساند كل نبيٍّ بمعجزة حسيةٍ تتشابه وأرقى فنون عصره، وتتناسب مع مدة رسالته. ولما كان المصريون بارعون في السحر، وذاع صيتهم فيه أيد الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء في مواجهة سحرة فرعون، فكانت النتيجة إخضاع السحرة للحقيقة المعجزة، وسجودهم لله بعد أن تيقنوا عجزهم عن التصدي.

وكذلك بعدما شاع الطب اليوناني واشتهر في زمن السيد المسيح عليه السلام أيده الله تعالى بمعجزة تفوق الطب، إذ أحيا الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص بمشيئة الله تعالى فألزمهم الحجة، إلا أن تلك المعجزات كانت صالحة لمدة زمنية محددة، وقد زالت بزوال أيامها وموت شاهديها.

أما معجزة القرآن الكريم فقد شاء الله لحكمة جلية أن يختم الرسالات السماوية بها، وكتب لها الخلود، وجعل معجزاته متعددة ومتجددة، وماضية إلى قيام الساعة بحيث تتناسب كل معجزة مع تحديات حقبة زمنية. فالعرب في زمن البعثة كانوا قد برعوا في الفصاحة، وأبدعوا في البيان وأجادوا في البلاغة حتى بلغوا ذروتها، فجاء التحدي من جنس ما يتقنونه بحيث وافق مع مستواهم المعرفي، إذ تحداهم القرآن الكريم بما هم مبدعون فيه، فطلب منهم الإتيان بقرآن مثله أو بعشر سور مثله أو بسورة مثله فعجزوا عن مجاراته، فكان ذلك دليلاً بالقياس الأولى على صدق الرسالة. ولا يزال التحدي قائماً به، وبعد أن تقدم العالم مادياً وظهرت مدنيات، ومذاهب فكرية

معاصرة، تجلت في القرآن الكريم أضرباً أخرى من المعجزات، منها: الإعجاز التشريعي والكوني والعلمي ...الخ، وهذا يدل على أن العلم مهما تقدم فلا يزيد القرآن إلا رسوخاً في الإعجاز.

وهكذا تسمو أوجه معجزات القرآن على معجزات الكتب السماوية الأخرى، إذ تتميز معجزات القرآن بوصفها تتجدد في كل حقبة زمنية بما تتناسب وتحدي المرحلة، وبكونها رسالة عالمية خالدة غير محددة بجنس أو مكان أو زمان. ويختلف القرآن عن الرسائل الأخرى باحتوائه على تشريع سمح صالح لكل زمان ومكان، ومنسجم مع الفطرة البشرية، ومتفوق عليها بامتلاكه الحقائق الأساسية في الكون كله، وبكونه مصوناً بحفظ الله من التحريف والتبديل. ويتكون هذا المبحث من ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة(المعجزة).

المطلب الثاني: وجوه الإعجاز عند النورسي.

المطلب الثالث: إعجاز لغة القرآن ومراحل التحدي بها.

المطلب الأول

الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (المعجزة)

الدلالة اللغوية: جذر اللفظة مكون من (العين والجيم والزاي)، وقد وردت مشتقات هذا الجذر بمدلولات عدة في المعاجم العربية، منها: المُعجزة: هو اسم فاعل من الإعجاز، ومعناه ما أُعجِزَ به الخصم عند التحدي، والتاء للمبالغة، كما في قولهم: داعية، وعلامة، ورحالة، وجمعها معجزات. والعَجْز: التأخر عن الشيء، وهو ضد القدرة، والعجوز سميت بذلك لعجزها، أي: ضعفها وعدم قدرتها في كثير من الأمور. وأمرٌ معجز ومعجزة: أي يعجز البشر أن يأتوا بمثله والإعجاز: الفوت والسَبق، يقال أعجزني فلان، أي فاتني، وأعجزت فلان، وعجّزته وعاجزته: أي جعلته عاجزًا. والتعجيز: بمعنى التثبيط، والنسبة إلى العجز[1].

الدلالة الاصطلاحية: المعجِزَة: أَمْرٌ خارِقٌ للعادَةِ، مقرون بالتحدي، سالم عن المعارضَةِ؛ لكونها خارجةً عن حدود الأسباب المعروفة، يُظهِرها الله على يد مدعي النبوة عند دعواه إياها شاهداً على صدقه. وَهِيَ إِمَّا حسّية وَإِمَّا عقلِيَّةٌ[2]. ورغم شهرة هذا المصطلح إلا أنه لم يرد في القرآن

([1]) ينظر: الهروي أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت: 370هـ)، 2001م، **تهذيب اللغة**، ج1، ص: 219-220 والرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ) 1399هـ - 1979م.، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص:232-233، و ابن منظور (ت: 711هـ)، **لسان العرب**،ج 4، ص: 2817.

([2]) ينظر: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، 1394هـ- 1974 م ،**الإتقان في علوم القرآن** ،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج4، ص: 3 ، والزرقاني محمد عبد العظيم،1415هـ - 1995م، **مناهل العرفان**، تحقيق : فواز أحمد زمرلي، بيروت : دار الكتاب العربي، ج1، ص:63.

الكريم بهذا اللفظ بل ورد بألفاظ أخرى قريبة من هذه الدلالة، وهي:(الآية، والبينة، والسلطان، والبرهان[1].

وقد وافق الأستاذ النورسي هذا المفهوم، إذ رأى أن المعجزة تقوم مقام قول الله: صدق عبدي فأطيعوه، وأنها أتت لإثبات دعوى النبوة عن طريق إقناع المنكرين، وليس إرغامهم على الإيمان [2]. غير أنه في مظان كثيرة توسع في مصطلح الإعجاز، وأطلقه على كل ما يبرهن حقائق القرآن الكريم، ويؤكد هيمنته على غيره من الكتب المقدسة، والمذاهب الفلسفية والفكرية.

([1]) وردت لفظة **(الآية)** بمعنى المعجزة في سورة الأنعام، الأية:109، ووردت لفظة **(البينة)** بمعنى البرهان والمعجزة في سورة هود، الآية: 53، ووردت لفظة **(السلطان)** بمعنى الحجة القاهرة الدامغة في سورة إبراهيم، الآية:10، ووردت لفظة **(البرهان)** بمعنى الحجة القاطعة في سورة القصص:32، ينظر: الشوكاني محمد بن علي بن محمد (ت: 1250هـ)،سنة: 1414هـ، **فتح القدير** ، دمشق: دار ابن كثير و بيروت: دار الكلم الطيب ، ج2، ص:174، 573. والنسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت: 710هـ)، سنة 1419 هـ -1998 م، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ج2، ص: 165.

([2]) ينظر: المصدر نفسه:ص117.

المطلب الثاني

وجوه الإعجاز عند النورسي

سعى الأستاذ النورسي إلى استخراج وجوه الإعجاز من القرآن الكريم–معتمداً على قواعد الاستنباط الصحيح–مدركـًا أهميتها وضرورتها في مواجهة الغزو الفكري، مستقرئـًا الآيات القرآنية ببصيرته الثاقبة، وأفكاره النيرة، باحثـًا عن كل مزيةٍ خارقةٍ للعادة متفوقة على علم المخلوقين وطاقاتهم. فاستنبط من القرآن سرائر وتجلياتٍ برهن بها حقائق القرآن، ونقض من خلالها طعون خصومه. ومن نافلة القول إن أغلب الوجوه التي ذكرها جاءت مشابهة بمن سبقه من العلماء من حيث العناوين؛ غير أنها اتصفت بالمسحة التجديدية، مباينـًا بها المعهود من المصنفات السابقة، ومضيفًا عليها أفكار جديدة. ومن خلال استقرائنا لرسائل النور ألفينا أن الأستاذ يقسم وجوه الإعجاز بعِدة تقسيمات، إذ قسمها على سبعة أوجه في إحدى رسائله، في حين ذكر أربعين وجهـًا في رسائل أخرى، ثم زاد في ذكر الوجوه إلى أن أوصلها إلى مئتي وجه [1]، بل قد أنكر على من حصرها في عدد معين، إذ قال:" فالأخبار الغيبي الذي هو أحد أنواع إعجاز القرآن له لمعات إعجازية كثيرة...لذا فإن حصر أهل الظاهر تلك الأخبار في أربعين أو خمسين آية فقط هو ناشئ من نظر ظاهري سطحي بينما في الحقيقة هناك ما يربو على الألف منها."[2]. حري بالذكر إن تلك التقسيمات لم تكن تضاربـًا في آرائه، ولا تناقضـًا بينها، فقد توصل الباحثون في رسائل النور إلى أن تلك التقسيمات بينها عموم وخصوص إذ جاءت باعتبارات عدة، فقد

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:510، 515، 868، و النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:513 ، والنورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:46.

([2]) ينظر : النورسي سعيد،2011 **اللمعات**، ص:46.

قسمها على سبعة أوجه إجمالية رئيسة يندرج تحتها أربعون وجهـًا فرعيـًا متضمنةً عدداً غفيراً من الوجوه الجزئية التفصيلية[1].

ويظهر جليا مما سبق أن الأستاذ كان ذا منهجية قيمة، إذ شرع بالكليات الإجمالية، ثم توسع في ذكر الجزئيات التفصيلية، فإن ذلك أنسب للاستيعاب والفهم، وأدنى للقبول، وأوكد في إثبات الحقائق الإيمانية، وترسيخها في النفوس.

وسنتجاوز تعداد تلك الوجوه وتحليلها، تلافيـًا للتكرار والتداخل والإسهاب، و سنقتصر على الأوجه الرئيسة التي جزم بها الأستاذ، وجددها واهتم بها في مواجهة خصوم القرآن الكريم مبرهنـًا بها حقائقه. وقد ارتأيت بحسب ما تقتضيه المنهجية الأكاديمية أن أختزلها في خمسة مباحث رئيسة تندرج تحتها مطالب فرعية كما هو واضح من تقسيم خطة هذا الفصل.

([1]) ينظر : دكتور أحمد خالد شكري ، **بحوث في إعجاز وتفسير رسائل النور**، القاهرة: شركة سوزلر للنشر، ص: 14- 15، وحسن عبد الرحمن بكير، **بديع الزمان سعيد النُورسي وأثره في الفكر والدعوة** ، كتاب إلكرتوني pdf منشور في موقع http://www.nuronline.com ص:113, ومراد قمومية، سنة 1426هـ-2005م ، **منهج بديع الزمان في بيان إعجاز القرآن**، رسالة علمية قدمت بإشراف الدكتور: عمار جيدل، قدمت إلى جامعة الجزائر لنيل درجة الماجستير في أصول الدين، ص: 158-159.

المطلب الثالث

إعجاز لغة القرآن ومراحل التحدي بها

حينما نتأمل في حال العرب وقت البعثة نرى أنهم كانوا في ذروة البلاغة، وقمة الفصاحة، وقد بلغ بهم الأمر إلى التفاخر بأشعارهم وخطبهم وأمثالهم، حتى غدا الشعر أرغب شيء في نواديهم، وقد بالغوا في التفاخر بالشعر وأفرطوا في مداولته حتى جعلوا منه شيئاً شبه مقدس، وقد أفادت الروايات أن العرب اختاروا سبع قصائد من بين سائر القصائد الجاهلية وكتبوها بماء الذهب وعلقوها على جدار الكعبة، وأطلقوا عليها المعلقات السبع تعظيما لها [1]. فكان من حكمة الله تعالى أن يؤيد نبيه الأميﷺ ببراهين قطعية تأييداً لدعواه، ولإزالة الحيرة عن عقول المخاطبين ودفعهم إلى التسليم والإقرار. ومن تلك البراهين لغة القرآن الكريم، إذ فاق أسلوبه ما تميز به العرب من فنون لغوية، ويتجلى ذلك من تحدي القرآن لهم بصور مختلفة كما هو جلي من آيات التحدي الخمسة الآتية.

1- ﴿ **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** ﴾ (البقرة: ٢٣ – ٢٤).

2- ﴿ **أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ (يونس: ٣٨).

([1]) ينظر : ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت: 808هـ)، 1408 هـ – 1988 م، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، المسمى (تاريخ ابن خلدون)** تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية،ص:803. والدكتور جواد علي (ت: 1408هـ)، 1422هـ/ 2001م، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار الساقي، الطبعة الرابعة، ج18، ص: 72-73.

3- ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (هود: ١٣).

4- ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (الإسراء: ٨٨).

5- ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ ۚ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ (الطور: ٣٣ – ٣٤).

وقد استنبط كثير من العلماء من الآيات السابقة أن التحدي وقع في ثلاث مراحل متتالية، إذ تحداهم بالإتيان بقرآن مثله فعجزوا، فتحداهم بعشر سور فعجزوا، فتحداهم بسورة واحدة فعجزوا[1]. لكن الأستاذ النورسي فصل القول في ذلك، واستنبط عدة مراحل مرتباً إياها بحسب التدرج التنازلي، ومعتمداً على علاقة التأثير والتأثر بين التوجيه النحوي والمعنى القرآني، وقد ذكرها في مظان عدة من رسائله، وهي:

1. تحداهم أن يأتي بقرآن مثله شخص أمي مثل محمد ﷺ.
2. تحداهم أن يأتي بقرآن مثله شخص عالم منهم.
3. تحداهم على أن يأتوا بمثله مجتمعين بحيث يجتمع كل علمائهم وبلغائهم ويعاونوا بعضهم بعضاً ويستعينوا بآلهتهم من دون الله.
4. تحداهم أن يستعينوا بالكتب السابقة جميعاً، والأجيال المقبلة في المعارضة.

([1]) ينظر : الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، 1957 م، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2،ص:91، والسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)،1974م، **الإتقان في علوم القرآن**، ج4، ص:4، والزرقاني محمد عبد العظيم،1415هـ ، 1995م، **مناهل العرفان للزرقاني**، ج2، ص:260.

5. ثم أرخى لهم بعد إثبات عجزهم وسهل عليهم، فتحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله فحسب.
6. لما عجزوا تحداهم الإتيان بعشر سور مماثل لبلاغة القرآن حتى لو كانت من الحكايات المفتريات، ولم تكن أخباراً حقيقية أو قصصًا واقعية.
7. لما عجزوا تحداهم بسورة واحدة من مثله ولو كانت قصيرة[1].

ولا يخفى أن للأستاذ مسوغاته في توسعه في مراحل التحدي، لكننا نختلف معه في ذلك التوسع، ونرى أن مراحل التحدي التي ذكرت تقتضي أن تتوافق مع ترتيب آيات التحدي في النزول، وإن لم توافقها في رسم المصحف. وقد اختلف العلماء في ذلك، واعتمد كل فريق على أدلة ظنية. ومن هنا ظهر رأي آخر وهو أن التحدي بالنوع لا بالمقدار وقد تبنى هذا الرأي سيد قطب مؤكدًا بأن التحدي بسورة واحدة في سورة يونس مقدم في النزول على التحدي بعشر سور في سورة هود. وقد علل ذلك بأن القرآن الكريم معجزة بالنوع لا بالمقدار فقليله وكثيره سواء في التحدي، إذ قال: "وإن التحدي كان يلاحظ حالة القائلين وظروف القول؛ لأن القرآن كان يواجه حالات واقعة محددة مواجهة واقعة محددة. فيقول مرة: ائتوا بمثل هذا القرآن، أو ائتوا بسورة، أو بعشر سور، دون ترتيب زمني؛ لأن الغرض كان هو التحدي في ذاته بالنسبة لأي شيء من هذا القرآن كله أو بعضه أو سورة منه على السواء. فالتحدي كان بنوع هذا القرآن لا بمقداره، والعجز كان عن النوع لا عن المقدار. وعندئذ يستوي الكل والبعض والسورة، ولا يلزم ترتيب. إنما هو مقتضى الحالة

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:442، والنورسي، سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:226-227، والنورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:182-183.

التي يكون عليها المخاطبون، ونوع ما يقولون عن هذا القرآن في هذه الحالة. فهو الذي يجعل من المناسب أن يقال سورة أو عشر سور أو هذا القرآن" [1].

ومهما يكن من أمر فإن الكل متفقون استنادًا على ما تواتر من الروايات أن العرب عجزوا عن المعارضة، ولم يثبت أن ادعى أحد منهم أنه أتى بمثل القرآن، أو بعشر سور مفتريات، أو بسورة واحدة في مقام التحدي.

ويُستنتج مما سبق أن عجز العرب كلهم، علماؤهم وشعراؤهم مجتمعين، ومتفرقين عن صياغة سورة واحدة تشبه سورة قرآنية من الوجوه جميعها، وعدم محاولتهم، دليلٌ قطعي على أن القرآن الكريم ولغته معجزة خارقة تفوق طاقتهم، وإلا لما فضلوا المقارعة بالسيوف على المواجهة بالحروف.:" فهل يمكن لعاقل فطن- ولا سيما أهل الجزيرة العربية ولا سيما قريش الأذكياء- طريق المعارضة ولو بسورة من القرآن من أديب منهم، فينقذ نفسه وماله من التحدي القرآني، إن كان إتيان مثله سهلاً ميسوراً؟ "[2]. لكن عزة الإثم منعتهم من الإيمان بعدما أدركوا يقيناً أنه من الله سبحانه وتعالى، وأنهم عاجزون عن الإتيان بمثله أو بمثل أقصر سورة منه.

---

[1] سيد قطب (ت: 1385هـ)، 1412 هـ، **في ظلال القرآن**، القاهرة دار الشروق الطبعة السابعة عشر، ج4، ص: 1861-1862

([2]) النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:227.

المبحث الثاني

إعجـــاز بـــلاغة القـــرآن

خاض علماء البلاغة في قضية الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم متوخين بها برهنة حقيقة من حقائقه الجمة، وأجلها إثبات نسبته إلى الله تعالى مؤكداً صفوته وتفوقه على الفنون اللغوية جميعها، والأساليب الأدبية كلها، مستدلاً بإعجاز الخلق عن الإتيان بمثله لغة وصياغة وأسلوباً، بدءاً من العرب الأوائل، ومروراً بعلماء البيان والبديع، ووصولاً إلى أصحاب الدراسات الحديثة في اللغة والأسلوبية والنصية وغيرها.

إن القرآن جمع السلاسة الرائقة، والسلامة الفائقة، والتساند المتين والتناسب الرصين، والتعاون بين الجمل وهيئاتها، والتجاوب بين الآيات ومقاصدها، بشهادة علم البيان وعلم المعاني، مع أنه نزل في أكثر من عشرين سنة متفرقاً في أماكن مختلفة، ولأسباب نزول متباينة. وجاء بياناً لحوادث وأحكام متعددة متغايرة إلا أنه متكامل من حيث الفصاحة والتناسق والتناسب بين الآيات والسور كأنه نزل دفعة واحدة. وقد خاطب أصنافاً متعددة، وطبقات متفاوتة، وطبائع متغايرة، مع ذلك يظن كل صنف أنه مخاطب بالأصالة؛ لسهولة بيانه، وجزالة نظامه، ووضوح مقاصده. ونزل مرشداً لغايات سامية بمنهجية علمية متدرجة متفاوتة مع كمال الاستقامة والموازنة والنظام كأن المقصد واحد. وهذا برهان جلي على أن القرآن الكريم يراعي الكائنات كلها ظاهراً وباطناً كصحيفة مبصرة واضحة يقلّبها كيف يشاء، فيعرِّف معانيها على ما يشاء. ويمكن اختزال حكمة الإعجاز في بلاغة القرآن في خمس نقاط:

1-الجزالة الخارقة في نظمه، 2-البلاغة الخارقة في معناه، 3-الفصاحة الخارقة في لفظه، 4-براعة البيان، 5-البداعة الخارقة في أسلوبه[1].

وقد وضع العلماء شروط لاسقاط مفاهيم اعجازية على مصاديقها، وثمة ثلاثة شروط لكل وجه إعجازي تلافياً من الإفراط في التأويل المذموم واستنباط وجوه لا تتفق مع هدي القرآن الكريم، وهي: 1-أن يستحسنها البلاغة ،2-أن يستصوبها علم اللغة العربية، 3-أن تليق بسر التشريع[2].

وسنتناول الأوجه الأربعة الأولى مفصلاً في أربع مطالب، ويخصص للوجه الخامس مبحثاً مستقلاً لأهميته.

([1]) ينظر: **المثنوي العربي النوري**، ص:91-92. النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:426-437.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:868.

المطلب الأول

الجــزالة الخـــــارقة فــي نـــظمه

اهتم النورسي بنظرية النظم متأثراً بواضعها عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، ومعجباً بأفكاره، فطفق يطبقها تطبيقاً تفصيلياً من حيث المباني والمعاني، ومن حيث المعارف اللغوية والعقلية والذوقية، فمضى يستنبط دقائق لغوية، ولمعات بيانية، وإشراقات معنوية، برهن بها تفوق القرآن على الفنون اللغوية والأدبية جميعها،ويعود سر اهتمام النورسي بإعجاز نظم القرآن إلى إدراكه أن البلاغة والأدب من الفنون المؤثرة في البشرية فكرياً وعاطفياً ووجدانياً.

وقد باح عن مقصده من تأليف رسالة إشارات الإعجاز، إذ قال:" إن مقصدنا من هذه الإشارات تفسير جملة من رموز نظم القرآن؛ لأن الإعجاز يتجلى من نظمه. وما الإعجاز الزاهر إلا نقش النظم"[1].وقال:" اعلم أن أساس إعجاز القرآن الكريم في بلاغة نظمه"[2].وبين في موضع آخر أن النظم هو:" نقوش تحصل من نسج خطوط بنسب متفاوتة قرباً أو بعداً، ظهوراً وخفاءً"[3].

وهكذا جاءت أقواله موافقة لمذهب الجرجاني إذ رأى أن النظم ما هو سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض[4].

([1]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**: ص:22.

([2]) المصدر نفسه، ص:111.

([3]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:31.

([4]) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد(ت: 471هـ)، 1422هـ - 2001 م، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص:7.

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن تعريف النظم: هو تعلق الألفاظ بعضها ببعض في السياق من حيث الظاهر والخفاء والقرب والبعد، ثم الجمع والتنسيق بين دلالتها للوصول إلى معنى موافق لما يقتضيه المقام.

ويظهر مما سبق أنه لا يمكن استنباط المعنى من اللفظ ذاته خارجاً عن السياق، بل لا بد من وضعه في سياق معين، ثم التنسيق بين دلالته ودلالة بقية الألفاظ بناءً على الأغراض البلاغية المستوحاة من أسلوب التقديم والتأخير، والوقف والوصل، والإيجاز والتفصيل، واللف والنشر وغيرها من الأساليب، وذلك لأن المعاني هي المقصودة في إحداث النظم، وما الألفاظ إلا وسيلة للإفصاح عنها[1].

وقد أورد الأستاذ أمثلة عديدة لبيان نظم الكلمات والتناسق بينها في السياق، بحيث لا يصلح مكانها غيرها بتناسق وانسجام، نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ** ﴾ (الأنبياء: ٤٦)

إذ بيَّن أن هذه الآية مسوقة لإظهار هول العذاب، وفيها تهويلٌ مستفادٌ من التقليل الذي تضمنته الآية، وهو نوعٌ من انعكاس الضد من الضد، ولهذا فإن جميع هيئات الجملة التي تفيد التقليل تنظر إلى هذا التقليل وتمده بالقوة كي يظهر الهول:

فلفظ (لئن) هو للتشكيك، والشك يوحي القلة.

ولفظ (مسَّ) هو أول الإصابة وأدنى أنواعها في الأذية، يفيد القلة أيضـاً.

([1]) ينظر: لطيفة فارس، 2009م، **الإعجاز البياني في القرآن الكريم عند بديع الزمان سعيد النورسي** ، ص:146.

ولفظ (نفحة) مادته رائحة قليلة، فيفيد القلة، كما أن صيغته تدل على واحدة، أي واحدة صغيرة، كما في التعبير الصرفي -مصدر المرة -فيفيد القلة. وكذلك التنكير يفيد التقليل هنا بمعنى أنها شيء صغير إلى حد لا يُعلم، فيُنكر.

ولفظ (من) هو للتبعيض، بمعنى جزء، فيفيد القلة.

ولفظ (عذاب) هو نوع خفيف من الجزاء قياساً بلفظ النكال والعقاب، فيشير إلى القلة.

ولفظ (ربك) يدل على الشفقة فيفيد القلة بعكس لفظ (القهار، الجبار، المنتقم)، فإنها تدل على الشدة البالغة.

إذا كان العذاب شديداً ومؤثراً مع هذه القلة، فكيف يكون هول العقاب الإلهي؟ [1]

وهكذا تجود هذه الآية القصيرة بمعانٍ بليغة جمة، إذ أنها تدل بمنطوقها على أن العصاة إذا لم يصبروا على أدنى أنواع العذاب، فبطريق الأولى أنهم لا يتحملون العذاب الأكبر. إذ ذُكِر أدنى أنواع العذاب، وترك للقارئ أن يتأمل العذاب الأكبر عن طريق قياس الأولى.

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:426.

المطلب الثاني

البلاغة الخـــارقـــة في معنـــاه

يرى الأستاذ النورسي أن نظمَ المعاني: "عبارة عن توخي المعاني النحوية فيما بين الكلمات، أي: إذابة المعاني الحرفية بين الكلم لتحصيل النقوش الغريبة. وإن أمعنت النظر لرأيت أن المجرى الطبيعيّ للأفكار والحسيات إنما هو نظم المعاني. ونظم المعاني هو الذي يشيّد بقوانين المنطق. وأسلوب المنطق هو الذي يتسلسل به الفكر إلى الحقائق. والفكر الواصل إلى الحقائق هو الذي ينفذ في دقائق الماهيات ونسبها" [1].

وقد صور الأستاذ قوله تعالى: ﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ (الحديد: ١)، تصويراً فنيـاً أدبيـاً مستنبطـاً من المعاني التي يتحملها النص متجاوزاً الألفاظ، إذ صوَّر الصحاري القاحلة الجرداء في العصر الجاهلي، وقد أسدل ستار الغفلة على كل شيء، وغشيها ظلام الجهل والكفر، ولفّ بغلاف الجمود والطبيعة، وإذا بك ترى نبراسـاً نيّراً تنزل من السماء فتشع في الآفاق، وتسمع صدى بصدى قوله تعالى: ﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ**﴾ قد دبّت الحياةُ في تلك الموجودات الهامدة أو الميتة بصدى (سبح..) في أذهان السامعين، فتنهض مسبحةً ذاكرة الله. وأرسلت شعاعات من النور إلى السماء المظلمة التي تستعرّ فيها نجومٌ جامدة، وأنار الأرض التي تدبّ فيها مخلوقاتٌ عاجزة، وهكذا يتحول الكون في نظر السامعين بصدى (تسبح) وبنوره إلى فمٍ ذاكر للّه، كلُّ نجمٍ يشع نور الحقيقة، ويبث حكمة حكيمة بالغة. ويتحول وجهُ الأرض بذلك الصدى السماوي ونوره إلى رأس عظيم، والبر والبحر لسانين

([1]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:116.

يلهجان بالتسبيح والتقديس، وجميع النباتات والحيوانات كلمات ذاكرة مسبّحة حتى لكأن الأرض كلها تنبض بالحياة[1].

ويظهر مما سبق أن المعنى هو الأصل عند النورسي واللفظ تبع له، وأن تزيين اللفظ إنما يكون زينة إذا اقتضته طبيعةُ المعاني.

ونحن نؤيده في ذلك؛ لأن المعنى أشمل وأوسع من الإعراب، وإن الإعراب ما هو إلا جزئية مهمة من جزئيات المعنى، يأتي دورها بعد رصف الكلمات المكونة لأي نظم. وإن المعنى شيء عقلي لا غنى عنه في النظم، إذ هو أساس النظم، أما الإعراب فهو أمر لفظي يتعلق بالألفاظ ويعد مكملاً للفصاحة، ومكملاً على فهم المعنى المراد من الكلام[2].

([1]) ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:429.

([2]) ينظر: العُشيبي بشيرة علي فرج، سنة 1999، **أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن بالرأي**، بنغازي: دار الكتب الوطنية، ص: 40-41.

المطلب الثالث

الجامعية الخارقة في لفظه وفصاحته

برهن الأستاذ النورسي جامعية القرآن وإعجاز فصاحته، مستدلاً بأنه لا يخلق ولا يبلى بكثرة التكرار، وأنه أجزل فصاحة من كلام البشر عامة من أوجه عدة:

أولاً: عدم إيراثه السأم والملل: أي أنه يتجدد كلما ردده اللسان، وسمعه الآذان بخلاف كلام البشر فإنه لا يلبث أن يخلق إذا كرر مرتين أو أكثر، في حين أن المصلي يكرر سورة الفاتحة سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة -فضلاً عن النوافل- في اليوم الواحد، ويفعل ذلك كل يوم في عمره كله من دون أن يكل أو يمل. وأنه لا يثقل على ذهن طفل بسيط فيحفظه، ولا يعجز أنسان أمي أعجمي عن قراءته بل حفظه عن ظهر قلب، ولا تسأم منه أذن المصاب بداءٍ عضال الذي يتأذى من أدنى كلام، بل يتلذذ به[1]. وعلل الأستاذ ذلك إذ قال" القرآن قوتٌ وغذاء للقلوب، وقوة وغناء للعقول، وماء وضياء للأرواح، ودواء وشفاء للنفوس، لذا لا يُمَلّ "[2]. واستشهد الأستاذ باعتراف أشد الناس عداوة للإسلام الوليد بن المغيرة -أحد رؤساء المشركين وبلغائهم- بإعجاز فصاحة القرآن، إذ قال بعد أن سمعه:"والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما يقول هذا بشر، ثم قال لقومه: والله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيدته مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه هذا الذي يقول شيئاً من هذا والله... إنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته"[3].

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:435.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:435.

([3]) البيهقي أحمد بن الخراساني، (ت: 458هـ) (د.ت) **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، تحقيق : أحمد عصام الكاتب، بيروت: دار الآفاق الجديدة(د.ط)، ص: 268، و ينظر: البيهقي

ثانيـًا: الإعجاز يتجلى من التناسب بين الحروف الهجائية وكيفيتها في آية واحدة: ومثَّل الأستاذ بقوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِنْكُمْ ۖ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا ۗ قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِيَ اللهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۗ وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ** ﴾ (آل عمران: 154).

وقال في تحليل الآية:" لقد جمعت هذه الآية جميع حروف الهجاء وأجناس الحروف الثقيلة، ومع ذلك لم يفقدها هذا الجمع سلاستها، بل زادها بهاءً إلى جمالها، ومزج نغمة من الفصاحة نبعت من أوتار متناسبة متنوعة"[1].

وكشف الأستاذ عن التناسب بين (الألف والياء) في الآية من حيث إنهما من أخف حروف الهجاء، ويمكن أن تحل إحداهما مكان الأخرى، فقد تكرّر كلٌ منهما إحدى وعشرين مرة. وأظهر أن (الميم والنون)؛ لأنهما متشابهتان، ويمكن أن تنقلب إحداهما بالأخرى، فقد ذُكر كلٌ منهما ثلاثـًا وثلاثين مرةً. وأن (الصاد والسين والشين) متشابهة من حيث المخرج والصفة والصوت، فذُكر كل واحد منها ثلاث مرات. وأن (الطاء والظاء والذال والزاي)، متآخية حسب المخرج والصفة والصوت، فذكر كل واحد منها مرتين. وأن (الهمزة والهاء) متآخيتان حسب المخرج فذكرت الهمزة ثلاث عشرة مرة والهاء أربع عشرة مرة؛ لكونها أخفّ منها بدرجة. وهكذا بين الأستاذ

أحمد بن الخراساني، 1408 هـ – 1988 م ، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ج2، ص:198.

([1]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:436.

التناسب بين حروف الهجاء جميعها في الآية الكريمة[1]. ثم قال:" فإن هذه الحروف بهذا الوضع المنتظم الخارق، مع تلك المناسبات الخفية، والانتظام الجميل، والنظام الدقيق، والانسجام اللطيف تثبت بيقين جازم ... أنه ليس من شأن البشر ولا يمكنه أن يفعله. أما المصادفة فمحال أن تلعب به"[2].

ثالثًا: الجامعية الخارقة في لفظ القرآن:

استقرأ الأستاذ ألفاظ القرآن الكريم استقراءً تامـًا شاملاً، فتوصل إلى أنها قد وُضعت وضعـًا بحيث أن لكلِ كلام ولكل كلمة ولكل حرف، بل حتى لكل وقف ووصل أحيانًا وجوهـًا كثيرة جداً، تمنح كل قارئ حظّه ونصيبه من أبواب مختلفة، وأثبت أن لكل آية دلالة نصية ظاهرية، ودلالة خفية استنباطية، وأن كل عبارة في القرآن ذات شجون وغصون وفنون.

وقد أورد الأستاذ أمثلة جمة لإثبات جامعية ألفاظ القرآن، نذكر منها قوله تعالى:

﴿ **وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** ﴾(يس:38).

يرى الأستاذ أن (اللام) في قوله تعالى (لمستقر) يحتمل معاني عدة، وهو بذلك يقرر جواز التناوب بين حروف المعاني متبعـًا المدرسة الكوفية في جواز تناوب حروف المعاني بعضها عن بعض[3]، وقرر أن (اللام) في هذه الآية يأتي بمعنى (لام التعليل) و(إلى) و(في)، وكل توجيه من تلك توجيهات النحوية تؤثر في تحديد معنى الآية.

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:436-437.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:437.

([3]) لكل حرف من حروف المعاني معنى خاص به، وقد يخرج عنه إلى معان أُخر ، وهو ما يسمى بتناوب الحروف. والتناوب قضية خاض فيها العلماء منذ القديم بين مجيز ومنكر. فذهب جمهور البصريين إلى أن لكل حرف معنى حقيقياً واحداً، ويمنع نيابة بعض الحروف عن بعض قياساً، وما أوهم ذلك فهو محمول على نحو

فحصة العالم المدقق في فهم هده الآية أنه يرى أن(اللام) تفيد التعليل والظرفية في الوقت نفسه، فهذا التوجيه النحوي يؤثر في المعنى، ويجعل تفسير (لمستقر) هو: أن الشمس تجري في مستقر لها لاستقرار منظومتها؛ لأن الحركة تولد الحرارة، والحرارة تولد القوة، والقوة تولد الجاذبية الظاهرية، وذلك قانون رباني وسنة إلهية. أي: أن الصانع الحكيم جعل الأسباب الظاهرية ستاراً لأفعاله وحجاباً لشؤونه. فقد ربط السيارات بالشمس بقانونه المسمى بـ (الجاذبية)، وبه يُجري السيارات المختلفة بحركات مختلفة بنظام في غاية الدقة. وجريان الشمس حول مركزها سبب ظاهري لتوليد تلك الجاذبية[1].

في حين يرى الفلكي أن (اللام) وردت بمعنى (في)، أي: أن الشمس تجري في مستقر لها بمعنى أنها تنظم حركة منظومتها كعقارب الساعة بحركة محورية حول نفسها.

أما القارئ البسيط يفهم (اللام) بمعنى (إلى) لانتهاء الغاية، ويفهم الآية في ضوئها؛ أن الشمس التي تمنحكم الضوء والحرارة، تجري إلى مستقرٍ لها وستبلغه يومـاً، وعندها لـن تفيدكم شيئـاً. فيتذكر بهذا ما ربط الله سبحانه وتعالى من نعمٍ عظيمة بالشمس، فيحمد ربه ويقدّسه قائلاً: سبحان الله والحمد للّه.

تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف كقولهم:(سمع الله لمن حمده)، أي: استجاب. في حين ذهب جمهور الكوفيين إلى جواز نيابة الحروف بعضها عن بعض، ووافقهم في ذلك ابن قتيبة(ت256هـ)، وابن سيده (ت458هـ)، وابن هشام(ت761هـ)، وغيرهم، ينظر: ابن قتيبة عبد الله بن مسلم،1963م، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، مكتبة السعادة، الطبعة الرابعة، ص: 394، وابن سيدة علي بن إسماعيل النحوي، (د.ت)، **المخصص**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج4، ص:225، وابن هشام عبدالله بن يوسف (د.ت). **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار الطلائع، ج1، ص:122.

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:452.

وأما الإنسان الأديب الذي يملك الخيال والذوق الشعري يتخيل أن الشمس شجرة نورانية، والنجوم التي حولها إنما هي ثمراتها السائحة، فالشمس تنتفض دون الثمرات بخلاف الأشجار الأخرى؛ لئلا تتساقط الثمرات، وبعكسه تتبعثر الثمرات. ويمكن أن يتخيل أيضًا أن الشمس كسيد في حلقة ذكر، يذكر الله في مركز تلك الحلقة ذكر عاشقٍ ولهان، حتى يدفع الآخرين إلى الجذبة والانتشاء[1].

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:451-452.

المطلب الرابع

بـــــراعـــــة البيـــــان

عبَّر الأستاذ عن البيان القرآني بأنه التفوق والمتانة والهيبة، وعدّه من أعلى مراتب طبقات الخطاب وأقسام الكلام، كالترغيب والترهيب، والمدح والذم، والإثبات والإرشاء، والإفهام والإفحام. وقد أورد آيات قرآنية كثيرة، وفصل القول في تحليلها محاولاً إثبات هيمنة بيان القرآن على سائر الكلام، وسنقتصر على تحليل بعض الأمثلة التي تبرهن تفوق بيان القرآن ومتانته.

1- أورد الأستاذ ومن بين مئات الأمثلة في مقام (الذم والزجر) قوله تعالى:

﴿ **أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ** ﴾ (الحجرات:12)

أعرب الأستاذ أن الآية تنهى وتزجر عن الغيبة بشدة وعنف بست مراتب، وأكد أن النهي تفيد التحريم، ورأى إن الهمزة الموجودة في البداية تفيد الاستفهام الإنكاري، وأن حكمها يسري إلى كلمات الآية جميعها، فكل كلمة منها تتضمن حكماً.

وعدّ الأستاذ الكلمة الأولى في الآية مقدرة بـ(ليس)؛ وذلك لأن الاستفهام الإنكاري يتضمن معنى ليس، فيكون معنى الآية بحسب تقدير الأستاذ:

أليس لكم عقل -وهو محل الإدراك -لتميزوا به القبيح من الحسن؟

وفي الكلمة الثانية: (أيحب) تخاطب الآية بالهمزة، فيكون المعنى: هل فسد قلبكم -وهو محل الحب والبغض -حتى أصبح يرغب في أقبح الأشياء وأشدها تنفيراً.

وفي الكلمة الثالثة: (أحدكم) تخاطب بالهمزة: يفهم منها الإنكار على ما جرى في الحياة الاجتماعية التي تستمد منها حيوية الجماعة، وتوحي العبارة إلى رفض المدنية التي تفسد الحياة الاجتماعية وتعكر صفوها.

وفي الكلمة الرابعة: (أن يأكل لحم) تخاطب بالهمزة: وفيها إنكار على ما أصابت الإنسانية من الأنانية والحقد، حتى أصبح الصديق ينال من صديقه الحميم في غيبته[1].

وفي الكلمة الخامسة: (أخيه) تخاطب بالهمزة: وفيها إنكار شديد على انعدام الرأفة، كأنه قال: أليس بكم رأفة ببني جنسكم؟ أليس لكم صلة رحم تربطكم معهم؟ حتى أصبحتم تفتكون بمن هو أخوكم من جهات عدة، وتنهشون شخصه المعنوي المظلوم نهشاً قاسياً.

وفي الكلمة السادسة: (ميت) تخاطب بالهمزة: وفيها إنكار على إفساد الفطرة وفقدان الوجدان، إلى أن أصبح الإنسان يجترح أبغض الأشياء وأفسدها -وهو أكل لحم أخيه-في الوقت الذي هو جدير بكل احترام وتوقير[2].

وبعد هذا التحليل توصلنا إلى أن الآية الكريمة بلغت ذروة الفصاحة، ففيه قياس تمثيلي في غاية الروعة والجمال الفني؛ لأن ثمة مناسبة قوية بين الغيبة وأكل الإنسان لحم أخيه الإنسان؛ وذلك لأن الغبية تعني ذكر مثالب الآخرين وعيوبهم وتمزيق أعراضهم في غيبتهم، وأن تمزيق العرض يشبه تمزيق اللحم؛ لأنه لما كان المغتاب يمزق عرض أخيه في غيبته، كان بمنزلة من يقطع لحمه في حال موته؛ ولما كان المغتاب عاجزًا عن رد الفرية عن نفسه، كان بمنزلة الميت الذي يُقَطَّع

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:438-439.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:438-439.

لحمه ولا يستطيع أن يدفع عن نفسه. وأما اعتبار ما هو في الغاية من الكراهة موصولًا بالمحبة، فلِما جبلت عليه النفوس من الميل إلى الغيبة والشهوة لها مع العلم بقبحها.

يفهم مما سبق أن القرآن الكريم ببيانه المتين الموجز استخدم القياس والتشبيه التمثيلي ومطابقة المعقول للمحسوس لِتدُل دلالة قطعية على أن الغيبة محرمة شرعـًا، وقبيحة عقلاً، ومذمومة فطرة، ومنبوذة عرفـًا وواقعـًا.

2- وأورد الأستاذ من بين مئات الأمثلة في مقام (الإثبات) قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ (الروم:50).

فهدة الآية إثبات ونفي في الوقت عينه، فإنها أثبتت الحشر، ونفت استبعاده ببيانٍ شافٍ وواف لا غبش فيه. فقد أثبتت هذه الآية الحشر بدليل الحدوث والمشاهدة ببيان رفيع جميل باهر يفيد أنه لا ريب في مجيء الحشر كما لا ريب في مجيء الربيع. إذ أن حلول موسم الربيع إحياءٌ للأرض من جديد وكأنه تُبعث من جديد بانبعاث عدد غفير من أنواع الحشر والنشور في انتظام متقن وتمييز تام علمـاً أنها في منتهى الاختلاط والتشابك، حتى يكون ذلك الإحياء والبعث ظاهراً لكل مشاهد، وكأن هذه الظاهرة تومئ إلى مشاهديها: بإن الذي أحيا الأرضَ هكذا لن يصعب عليه إقامة الحشر والنشور. وبرهن الأستاذ النورسي هذه الحقيقة بقوله:" إن كتابة هذه الألوف المؤلفة من أنواع الأحياء على صحيفة الأرض بقلم القدرة دون خطأ ولا نقص لهي ختم واضح للواحد الأحد، فكما أثبتت هذه الآية الكريمة التوحيدَ، تثبت القيامة والحشر أيضـًا، مبينةً إن الحشر والنشور سهل على تلك القدرة، وقطعي ثابت كقطعية ثبوت غروب الشمس وشروقها" [1].

([1]) النورسي سعيد،2011 ، **الكلمات**، ص:439-440.

ونرى أن الآية برهنت بفحوى الخطاب والقياس الأولى إمكانية البعث والنشور، وردَّت على منكري الحشر، وبينت تهافت اعتراضهم على إحياء العظام وتحولها إلى خلق جديد، وقد حثت الكفار على التفكير والاعتبار وقياس الأمور الغيبية على الأمور المحســـوســـة، وقال ﷻ في آية أخرى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ (الروم :27)، أي: أن الذي بدأ الخلق من غير أصـل سـابق له، قادر على إعادته، وذلك أيسر وأسهل عليه -بحسب تصور البشر وإدراكهم أن الإعادة أسهل من البدء-وقد نزلت هذه الآية رداً على منكري البعث، إذ حاججهم بما يعتقدون من أن الإعادة أسهل من الابتداء ، وإن لم يكن ثمة شيء أسهل من شيء عليه سبحانه، غير أن الكلام جاء على سبيل المحاجة إلزامـاً لهم بما يعتقدون من واقعهم[1].

([1]) ينظر: الزحيلي د. وهبة بن مصطفى،1418 هـ، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ج/21،ص:72-73. والسامرائي د. فاضل صالح، (1428هـ-2007م)، **معاني النحو**، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، ج/4، ص:268.

المبحث الثالث

إعجــاز أسلوب القــرآن

رصد الأستاذ النورسي قضية الأسلوبية في دراسته لإعجاز القرآن الكريم، فتوصل بالحجج البرهانية إلى أن أسلوب القرآن الكريم فريد من نوعه، وأعلى من أن يقارن بأي أُسلوب آخر، وأنه الرائد الكامل المطلق لطبقات أهل البلاغة والفصاحة؛ لأنه لم يقلّد أحداً قط، ولا يمكن لأحد أن يقلده أبداً. وأن أساليبه بديعة من حيث الجمال الفني، ومؤثِرة من حيث الإقناع، وقد حافظ على طراوة أساليبه وشبابيته وما يزال يحافظ عليها مثلما نزل، وأن لأسلوبه جامعية عجيبة، حتى أن سورة واحدة تتضمن المقاصد الكلية للقرآن العظيم، وأن آية واحدة تضم خزينة تلك السورة، أي أن مقاصده موجودة بإيجاز معجز في كل سورة من سوره، فكل سورة في حكم قرآن صغير، بل كل آية طويلة في مقام سورة قصيرة، وإن آياته جامعة بدلالاتها وإشاراتها لأنواع الكلام والمعارف الحقيقية والحاجات البشرية كالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والزجر والإرشاد، والقصص والأمثال، والأحكام والمعارف الإلهية، والعلوم الكونية، وقوانين الحياة الشخصية والاجتماعية والمعنوية.

ونرى أن أسلوب القرآن يمتاز بوحدة بنائية متكاملة، من أهم خصائصه أنه يفسر بعضه بعضــاً، فما أجمل في موضع لحكمة بلاغية فصل في موضع آخر لحكمة تقتضي التفصيل، وما أطلق في موضع قيد في موضع آخر باتحاد الحكم والسبب، وما عمم من الأحكام في آيات فقد خصصت في آيات أخرى بمخصصات تصرف الألفاظ العامة عن عمومها، وتخرج بعض ما كان داخلاً في العموم وتقصر الحكم على الباقي. وجل أسلوبه ظني الدلالة أي حمال لأوجه متعددة في وقت واحد مع مراعات مستويات المخاطبين وأحوالهم. ويدل على معنى المراد بمنطوقه تارة وبمفهومه أخرى، والمفهوم قد يكون أدنى من المنطوق أو مساويـاً له أو أعلى منه، وهو أسلوب

متماسك متجانس خال من التناقض مع أنه نزل في ثلاث وعشرين سنة، ويظهر فيه من الانسجام الكامل، والاتحاد التام كأنه نزل دفعة واحدة ولحادثة واحدة.

أنواع الأساليب من منظور النورسي:

قسم الأستاذ الأساليب على ثلاثة أنواع:

الأول: الأسلوب المجرد: له لون واحد يتصف بالإيجاز والسلامة والاستقامة ويجري على السليقة، ومحل استعماله المعاملات، والمحاورات، والعلوم الآلية. ومثَّل له الأستاذ بأسلوب السيّد الجرجاني(ت816ه) في كتبه.

الثاني: الأسلوب المزين: ومن خصائصه التزيين والتنوير، وتهييج القلب بالتشويق أو التنفير. والمقام المناسب له الخطابات كالمدح والذم والترغيب والترهيب والإقناع. ومثّل له بأسلوب عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ). في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

والثالث: الأسلوب العالي: وميزته الشدة والقوّة والهيبة والهيمنة الروحانية. ومقامه المناسب الإلهيات والأصول والحكمة. ومثّل له بأسلوب القرآن المعجز، وقد أكد أن فيه ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بليغ[1].

وقد اختزل الأستاذ منابع علو أسلوب القرآن وقوته وحسنه وجماله في أربعة أمور:

الأول: المتكلم، الثاني: المخاطب، الثالث: المقصد، الرابع: المقام، إذ أوجب النظر في الكلام قبل تحليله إلى: مَن قال؟ ولمن قال؟ ولِمَ قال؟ وفيمَ قال؟[2]. ولما كان الكلام يستمد قوته

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:122-123، والنورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:103.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:494.

وجماله من هذه المنابع الأربعة، فبإنعام النظر في منابع القرآن تُدرك درجة بلاغته وحسنها وسموها وعلوها.

ويستمد الكلام القوة من المتكلم، فإذا كان الكلام أمراً ونهياً يتضمن إرادة المتكلم وقدرته بحسب درجته وعند ذاك يكون الكلام مؤثراً نافذاً، وتتضاعف قوة الكلام وعلوه حسب تلك النسبة[1].

وقد تناول الأستاذ النورسي قضية الأسلوبية في القرآن الكريم وذكر الإعجاز فيها من أوجه عدة: 1-الإبداع في أسلوب الإيجاز،2-الإبداع في أسلوب الفذلكات (الفواصل القرآنية)،3-الإبداع في الأسلوب القصصي، 4-الإبداع في التشبيه والتمثيل، 5-الإبداع في أسلوب التكرار.

وسنتناول الأوجه الخمسة مفصلاً في خمسة مطالب.

([1]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:494.

المطلب الأول

الإبداع في أسلوب الإيجاز

يقصد بالإيجاز الدلالة بأقصر العبارات على أوسع المعاني، وقد اهتم الأستاذ بأسلوب الإيجاز في القرآن الكريم، وعدّه من الأوجه الرئيسة للإعجاز القرآني، إذ قال: "إن اهم أساس في إعجاز القرآن المبين هو الإيجاز بعد بلاغته الفائقة، فالإيجاز أهم أساس لإعجاز القرآن وأقواه، فهذا الإيجاز المعجز في القرآن الكريم كثير ولطيف جداً في الوقت نفسه، بحيث ينبهر أمامه أهل العلم والتدقيق"[1]، وقال:" إن (ألـــــم) إشارة إلى نهاية الإيجاز الذي هو ثاني أساسي الإعجاز"[2]. وقد أفصح أن من إعجاز أسلوب القرآن التعبير عن المقاصد الكلية، والأفكار الرئيسة بعبارات موجزة جامعة مانعة، وقد أورد أمثلة كثيرة لإيضاح أسلوب الإيجاز وبيانه في القرآن الكريم، منها: قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾ (الروم:22)

هذه الآية تحمل في طياتها سلسة طويلة من الأفكار، وتعبِّر عنها بكلمات يسيرة، فهذه الآية اشتملت على أمرين:

الأول: الإيجاز في إظهار الخفي: فإنها تذكر صراحة سلسلة خلق الكون ومنتهاها. وتدل بمفهومها على سلسلة آيات التوحيد ودلائله، وذلك: إن خلق السماوات والأرض أولى صحائف العالم الشاهدة على الصانع الحكيم، ثم تزيين السماوات بالنجوم وإعمار الأرض بالكائنات الحية، ثم

([1]) النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:395.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:41.

تبدل المواسم بتسخير الشمس والقمر، ثم سلسلة الشؤون الربانية في اختلاف الليل والنهار وتعاقبهما من البراهين القطعية على الوحدانية.

الثاني: الإيجاز في إضمار الإظهار: إذا توصل الإنسان إلى وجود خالق منظم بديع حكيم، وتبينَ له عملُ قلمٍ صَنّاع حكيم في أكثر المواضع بُعداً عن الانتظام وأزيدها تعرضـًا للمصادفة ظاهراً، تلك هي ملامح وجوه الإنسان وألوانه، فبقياس الأولى أن تدل الصحائف الأخرى الظاهر نظامها على خالقها ومصّورها البديع.

وقال الأستاذ: "ثم انه لما كان أثر الإبداع والحكمة يُشاهد في أصل خلق السماوات والأرض التي جعلها الصانع الحكيم الحجر الأساس للكون، فلا بد أن نقش الحكمة وأثر الإبداع ظاهر جداً في سائر أجزاء الكون. فهذه الآية حوت إيجازًا لطيفـًا معجزًا في إظهار الخفي، وإضمار الظاهر فأوجزتْ وأجملت"[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ **أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ * يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ**﴾ (يوسف: 46-45) "فبين كلمة (فأرسلون) وكلمة (يوسف) يكمن معنى العبارة التالية: إلى يوسف لأستعبر منه الرؤيا، فأرسلوه، فذهب إلى السجن وقال: بمعنى أنه أوجز جملًا عدة في جملة واحدة من دون أن يخلّ بوضوح الآية ولا أشكل في فهمها"[2].

([1]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:41.

([2]) المصدر نفسه، ص:459

المطلب الثاني

الإبداع في أسلوب الفذلكات

هذا الوجه من الوجوه الإعجازية التي أظهرها الأستاذ النورسي وجددها، ويقصد بالفذلكة مُجمَلُ ما فُصِّلَ وخلاصتُه، أي: خلاصة الخلاصة، ويراد بها هنا الفواصل القرآنية أي: الخلاصات التي تنتهي بها الآيات، وقد أوضح مجملاً أنها وردت في القرآن بثلاث صيغ:

1- تتضمن أسماء الله الحسنى أو معانيها.

2- إحالة القضايا الموجودة في الآية إلى العقل والحث على التفكير والتدبر فيها.

3- تتضمن قاعدة كلية من مقاصد القرآن فتؤيد بها الآية وتؤكدها.

وأبرزَ النورسي من تلك الفذلكات بعض الإشارات من حكمة القرآن العالية، وبعض الينابيع من ماء الحياة للهداية الإلهية، وبعض الشرارات من بوارق إعجاز القرآن[1].

وقد ذكر أن هذه الفذلكات تجتمع في أكثر الآيات معناً مكوناً نقشاً إعجازياً حقيقياً، وسنقتصر على مثالين لإعطاء فكرة واضحة عن هذا الوجه من الإعجاز:

1-إن القرآن الكريم ينشر منسوجات الصنعة الإلهية، ويعرضها على أنظار البشر ثم يلفّها ويطويها في الخلاصة ضمن الأسماء الإلهية.

كما في قوله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ ۖ** ﴾ (يونس: 31، 32).

([1]) ينظر : النورسي سعيد،2011م، **الكلمات** :478.

ارتأى الأستاذ بنظرته الثاقبة في تحليله لهذه الآية أن الاستفهام في الفقرات الأربع استفهام تقريري، ويكون الجواب عن الأولى: الله؛ لأن الله هو وحده الذي خلق السماء والأرض وجعلهما مخازن ومستودعاتٍ للرزق، من دون أن يستعين بأحد مخلوقاته، فتوحيده في الربوبية يقتضي توحيده في العبودية والألوهية.

وفي الفقرة الثانية يكون الجواب: الرب؛ لأن الربوبية تقتضي امتلاك الأسماع والأبصار التي هي أثمن ما في الأعضاء، وهو الذي خلق وربّى ومنح، فالرب إذاً أنما هو وحده المستحق للعبادة ولا يستحقها غيره.

وفي الفقرة الثالثة، يجاب عنها: الحق، لأن الحق هو من لا تضيع عنده الحقوق، وسيبعث البشر إلى محكمة كبرى وسيحييهم كما يحيى الأرض بعد موتها، فالذي يقدر على إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي قادر على البعث والنشور، والحكم بين الخلائق بالحق.

وفي الفقرة الرابعة: يقال في جوابها: الله؛ لأنه هو المتفرد في تدبير شؤون هذا الكون العظيم، وإدارة أمره إدارةً منسقة منظمة. ولا حاجة له إلى شريك ولا إلى معين فقدرته مطلقة لا يحدها حدود. فهو وحده المستحق بالألوهية والعبودية[1].

فيظهر مما سبق أنه يجاب عن السؤال الأول والأخير: بـلفظ الجلالة (الله)، ويجاب عن السؤال الثاني بـلفظة(الرب)، ويجاب عن السؤال الثالث بلفظة(الحق). وحري بالإعجاز أن الأجوبة جاءت متوافقة مع فذلكة الآية ﴿ **فَذَٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ** ﴾ (يونس: 32).

2-إن القرآن قد يذكر الجزئيات المادية المعرّضة للتغير والتي تكون مناط مختلف الكيفيات والأحوال، ثم لأجل تحويلها إلى حقائق ثابتة يقيدها ويُجْمِلها بالأسماء الإلهية التي هي نورانية وكلية وثابتة. ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ**

([1]) ينظر : النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:479.

﴿الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة:31 -32).هذه الآية تذكر أولاً حادثة جزئية هي: أن سبب تفضيل آدمعليه السلام في الخلافة على الملائكة هو (العلم)، ومن بعد ذلك تذكر حادثة مغلوبية الملائكة أمام سيدنا آدمعليه السلام في قضية العلم، ثم تعقب ذلك بإجمال هاتين الحادثتين بذكر اسمين كليين من الأسماء الحسنى أنت العليم الحكيم بمعنى أن الملائكة يقولون: أنت العليم يارب فعلّمتَ آدم فغلبنا، وأنت الحكيم فتمنحنا كل ما هو ملائم لاستعدادنا، وتفضّله علينا باستعداداته[1].

([1]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:483.

المطلب الثالث

الإعجاز في الأسلوب القصصي

بعد التأمل في أسلوب قصص القرآن الكريم توصلنا إلى أن أسلوبها يختلف عن أساليب القصص الأخرى من حيث الصياغة والعرض والهدف والغرض، إذ أنها تجمع في مشاهدها بين العقيدة والتاريخ والأدب، فإنها تؤثر في المتلقي وتوجهه إلى الإيمان بدعوة الأنبياء والرسل (عليهم السلام)، وأنها تخرج من مشكاة واحدة. ومن الناحية التاريخية فقد ذكر قصصاً لم يألفها العرب، ولم يسمعوا عنها قط، كما قال تعالى: ﴿ **تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَاصْبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (هود:49)، وهي بحد ذاتها وثائق تاريخية تثبت صدق الرسالة. ومن الناحية الأدبية فإنها فاقت أساليب القصاص والروائيين، إذ لا يمكن فهم المقصود من القصص الموضوعة إلا بعد الانتهاء منها في حين أن كل مقطع من مقاطع القصص القرآنية تحمل جملة من المقاصد والدروس والعبر الصالحة لمستويات البشر جميعهم.

وبعد تتبعنا لمواطن القصص في رسائل النور وجدنا أن الأستاذ النورسي أجمل الحديث عنها، وركز على مقاصدها أكثر من أحداثها، واستنبط منها إيماءات ورموز تشجع القارئ على الاعتبار والاتعاظ بها، إذ قال:" إن في القصَص لعبراً، ثم إني نظراً إلى

﴿ **وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (الأنعام:٥٩) ومستنداً إلى أن التنزيل كما يفيدك بدلالاته ونصوصه؛ كذلك يعلّمك بإشارته ورموزه، لأفهم من إشارات أستاذية إعجاز القرآن الكريم في قَصَص الأنبياء ومعجزاتهم التشويقَ والتشجيعَ للبشر على التوسل للوصول إلى

أشباهها. كأن القرآن بتلك القصص يضع أصبعه على الخطوط الأساسية، ونظائر نتائج نهايات مساعي البشر للترقي في الاستقبال الذي يُبنى على مؤسسات الماضي الذي هو مرآة المستقبل"[1].

وقد اهتم الأستاذ النورسي بقصص القرآن عموماً والأنبياء خصوصـاً، واستنبط منها تجليات عظيمة، فنذكر على سبيل المثال تحليله لواقعة من قصة موسى ﷺ التي وردت في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً** ﴾ (البقرة:67)، إذ رأى أن ثمة دلالة نفيسة من اختيار البقرة للذبح من دون الحيوانات الأخرى، وذلك لأن المصريين في ذلك الزمن كانوا يقدسون البقرة إلى حد العبادة، وقد ترعرع بنو إسرائيل معهم، وكانوا مولعين بتقليدهم، وأخذوا عنهم تلك العقيدة، ولهذا عبدوا العجل الذي صنعه السامري في غيبة موسى ﷺ[2]. فهنا يعلمنا القرآن أن موسى ﷺ قد ذبح برسالته مفهوم عبادة البقرة، ذلك المفهوم الذي ترسخ في أفكارهم، وتنامى في وعيهم، وهكذا أظهر القرآن دستوراً كليـاً من حادثة جزئية [3]. وقد أرشد الأستاذ إلى الاستفادة من هذه اللمسة البيانية، والقياس عليها في فهم القصص القرآنية وتحليلها، إذ قال: "فافهم قياسـاً على هذا: إن الحوادث الجزئية المذكورة في القرآن الكريم، على صورة حوادث

([1]) النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز**، ص:235.

([2]) ملخص القصة: حينما ذهب موسى ﷺإلى ميقات ربه على جبل طور ، عمد رجل منهم يقال له السامري، فأخذ من بني إسرائيل ما كانوا يمتلكون من حلي، فصاغ منه عجلاً وألقى فيه قبضة من التراب، كان أخذها من أثر فرس جبريل، حين رآه يوم أغرق الله فرعون على يديه .فلما ألقاها فيه خار كما يخور العجل الحقيقي .فقام بنو إسرائيل بعبادته. ينظر : الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت: 1270هـ)، 1415 هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ج5، ص:60-61.

([3]) ينظر : النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:272.

تاريخية، إنما هي طرف وجزء من دساتير كلية شاملة ينبئ عنها، حتى أن كل جملة جزئية من الجمل السبع لقصة موسىﷺ المكررة في القرآن تتضمن دستوراً كلياً عظيماً " [1].

([1]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 272.

المطلب الرابع

الإبداع في التشبيه والتمثيل

التشْبيه والتمثيل في اللّغة معناهما متقارب، وهو بيان وُجود صفة أو أكثر في المشبَّه مُشابِهَةٍ لمَا يَظْهَرُ من صفاتٍ في المشبَّه به. وان "الشّبه والشّبيه كالمِثْلِ والمثَيل وزنـًا ومعنى[1].

في حين يرى علماء البيان الفرق بينهما:

فقسم الجرجاني(ت471هـ) التشبيه على قسمين:

1-التشبيه غير التمثيلي: هو أن يكون التشبيه شيء من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأويل أو إعمال ذهن كتشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة واللون، كتشبيه الشعر بالليل[2].

2-التشبيه التمثيلي: وهو أن يكون التشبيه محصلاً بضرب من التأويل نحو قولهم:" هذه حجة كالشمس في الظهور" فذلك التشبيه لا يتم إلا بالتأويل[3].

فيظهر من ذلك أن التشبيه أعم من التمثيل، إذ التمثيل مختص بما كان وجه الشبه فيه منتزعـًا من تعدد، فإذن: كل تمثيل تشبيهٌ وليس كلُ تشبيهٍ تمثيلاً. وقد تناول الأستاذ النورسي قضيتي التمثيل والتشبيه مؤكداً أن التمثيل فرع من التشبيه، فطفق بالتمثيل مبيّنـًا أنه يقصد به نقل المعاني من صورتها الأصلية إلى صورة مشابهة له، وموضحـًا أن ذلك يرفع من قدر المعاني ويضاعف

([1]) ينظر: الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، 1979م، **معجم مقاييس اللغة**، :ج5، ص:296-297. والزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق، (ت1205هـ)، (د.ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط)، ج30، ص:379، ج36، ص:411-413.

([2]) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر بن عبدالرحمن(ت471هـ)، (د.ت)، **أسرار البلاغة**، تحقيق :محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، (د، ط)، ص:90

([3]) ينظر: **أسرار البلاغة**، تحقيق :محمود محمد شاكر، ص:90-92.

قواها بالتأثير في النفوس واستمالة القلوب، إذ قال:" إن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبةً، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلَفـًا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفـًا"[1]

ثم ذكر أن أساس التمثيل هو التشبيه، إذ قال:" إن أساس التمثيل هو التشبيه. ثم إن مما يحوِّج إلى التمثيل عمق المعنى ودقته ليتظاهر بالتمثيل "[2]. وقال:" ولطافة التشبيه إنما يكون بلاغةً إذا تأسست على مناسبة المقصود، وارتضى به المطلوب"[3].

وذكر الأستاذ أنه توصل من خلال استقرائه لآيات القرآن الكريم إلى أن التمثيل ورد في القرآن الكريم بصيغ كثير في مقامات مختلفة، وهي التمثيل في مقام المدح والذم، وفي مقام الحجاج والاستدلال، وفي مقام الاعتذار، ومقام الوعظ في وصف نعيم الدنيا، ومقام إحباط العمل الصالح، وطبقات الكلام في مقام الوصف. واستدل على كل صيغة بآية أو أكثر محللاً إياها تحليلاً بلاغيـًا[4]. وسنقتصر على تحليل مثال واحد وهو التمثيل والتشبيه في مقام الاحتجاج والاستدلال وذلك لقربه من مقصد هذا الكتاب.

قال تعالىﷻ: ﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ** ﴾ (البقرة:17-18).

([1]) النورسي سعيد،2011 م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:112.

([2]) المصدر نفسه، ص:115.

([3]) المصدر نفسه، ص:117.

([4]) ينظر: النورسي سعيد،2011 م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:113-114.

أعربَ الأستاذ أن التمثيل في هذه الآية جاء بعد التصريح بأحوال المنافقين وإظهارهم على حقيقتهم، ونص على جنايتهم. وقد تناول قضية التمثيل في هذه الآية من خلال ثلاثة أوجه هي:" إحداها: تأنيس الخيال الذي هو أطوع للمتخيلات من المعقولات، وتأمين إطاعة الوهم الذي شأنه التشكيكات، ومعارضة العقل وانقياده بإظهار الوحشي بصورة المأنوس، وتصوير الغائب بصورة الشاهد. والثانية: تهييج الوجدان وتحريك نفرته ليتفق الحسُ والفكر بتمثيل المعقول بالمحسوس. والثالثة: ربط المعاني المتفرقة وإراءة رابطة حقيقية بينها بواسطة التمثيل، وأيضا الوضع نُصب عين الخيال ليجتني بالنظر الدقائقَ التي أهملها اللسان"[1].

وهذا تمثيل جامع مانع إذ مآل عبارات هذه الآية تناسب مآل قصة المنافقين في كل زمان ومكان، إذ التمثيل تقدم صوراً للمنافع الدنيوية، ثم إخفائهم للكفر، ثم حيرتهم وترددهم، ثم رفضهم للحق ثم عدم تمكنهم من العودة لجهلهم بالصراط المستقيم، وهكذا يناسب حالهم حال من أوقد لهم سراجـًا، فلم يحافظوا عليها فانطفأت، وأظلموا حتى لا يتراءى لهم شيء فيصبح كل شيء معدومـًا لهم، فسكون الليل يمثل صممهم، وتعامي الليل وظلمته يمثل عماهم، وانعدام المخاطَب والمغيث يمثل بكمهم، وعدم قدرتهم على الرجوع يمثل جمودهم وفقدانهم للروح [2].

ثم إن في المشبَّه به نقطـًا أساسية تناظر النقط الأساسية في المشبه. مثلًا الظلمة تناظر الكفر، والحيرة تناظر التذبذب، والنار تناظر الفتنة. أما بالنسبة للتمثيل بالنور في الآية فيمكن القول بأن

([1]) النورسي سعيد، 2011م، **إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز**، ص:123.

([2]) ينظر: الفارسي، لطيفة محمد ، 2009م، **الإعجاز البياني في القرآن الكريم**، ص:253.

المشبه الذي هو المنافق وإن كان فاقداً للنور فيمكن أن يستنير بمحيطه أو بقومه أو بفطرته ووجدانه[1].

([1]) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الخامس

الإبداع في أسلوب التكرار

يقصد بالتكرار في اللغة: التكرار بالفتح أعادة الشيء مرة بعد أخرى، إذ الكاف والراء أصل صحيح يدل على الجمع والترديد[1].

من خلال استقرائنا لكتب علوم القرآن لم نجد تعريفاً اصطلاحياً جامعاً مانعاً، لذا استنبطنا منها واستنتجنا تعريفاً جامعاً وهو: إعادة اللفظ أو العبارة نفسها أكثر من مرة لأغراض بلاغية متعددة كالتوكيد، والتهويل، والتعظيم، أو إعادة مرادف اللفظ أو مضمون الفكرة ومعناها لترسيخ الحقائق وتثبيتها في النفوس بالطريقة التي تألفها[2].

وقد تناول العلماء قضية التكرار في القرآن الكريم وعدوه أسلوباً من الأساليب البلاغية التي جاء القرآن بها، وأثبتوا أنه يحقق فوائد معينة تثري المعنى، وأكدوا أن تكرار العبارة أو الفكرة أو القصة الواحدة بصور متعددة وبأساليب مختلفة أبلغ في التحدي وأقوى دليل على سمو نظم القرآن وعلو بلاغته، وإعجاز أسلوبه.

([1]) ينظر: الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، (ت: 770هـ)،(د.ت)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية ،(د.ط) ج2، ص:530.والزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق، (ت1205هـ)، (د.ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج14، ص:27-28.

([2]) ينظر: الزركشي محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، 1376 هـ - 1957 م ،**البرهان في علوم القرآن**، ج3،ص:10. والبوطي محّمد سَعيد رَمضان 1420 هـ -1999 م، **من روائع القرآن -تأملات علمية وأدبية في كتاب الله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ط) ص:117-118، والحلبي، نور الدين محمد عتر، 1414، هـ -1993 م، **علوم القرآن الكريم**، دمشق: مطبعة الصباح، ص:249-250.

وتعرض الأستاذ النورسي لقضية التكرار في معرض رده على شبهات حول هذا الأسلوب في القرآن الكريم بعد أن زعم بعض الملاحدة ممن يتجاهلون أسرار اللغة العربية وبلاغتها أن التكرار في القرآن يعد ضعفـًا في أسلوبه[1].

وبعد أن جلنا في كتب علوم القرآن والبلاغة وتتبعنا نظرة العلماء الى قضية التكرار توصلنا إلى أن الأستاذ النورسي قد أسبغ عليها مسحة تجديدية-بعد أن أفاد من آرائهم- وتميز عمن سبقه من العلماء بأمور عدة منها: أنه استنبط حِكَمـًا جديدةً من أسلوب التكرار وبين أسبابه وصوره، وبرهن أن التكرار في القرآن تكرار صوري، وأن القرآن منزه عن التكرار الممل، والزيادة والحشو، وجعل من قضية التكرار نوعـًا جديداً من الإعجاز الأسلوبي في القرآن الكريم.

الحكمة من التكرار[2]:

إن نظرة النورسي الثاقبة إلى القرآن الكريم أوصلته إلى إثبات أن كل آية من آيات القرآن تعد دستوراً عظيما للبشرية، ومكنته من استنباط حكمٍ جمة من أساليبه عمومـًا وأسلوب التكرار خصوصـًا، إذ استنتج حِكَمـًا بليغةً من قضية التكرار في القرآن الكريم، مفصلاً القول في ذكرها من دون ترتيبها؛ لذلك اجتهدنا في ترتيبها ووضع عنوانـًا لكل حكمة، كما يأتي:

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:518، والنورسي سعيد،2011م، **المكتوبات** المصدر السابق، ص:251. والنورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:286

([2]) ذكر الأستاذ النورسي الحكمة من اختلاف السور المكية عن المدنية من حيث اسلوب الخطاب، ومن حيث وجود التكرار في السور المكية أكثر من المدنية إذ بين: إن المخاطبين والمعارضين في مكة كانوا مشركي قريش وهم أميون لا كتاب لهم، فاقتضت البلاغة أسلوبا عالياً قوياً وإجمالا معجزاً مقنعاً، وتكراراً يستلزمه التثبيت في الإفهام؛ أما الآيات المدنية وسورها فالصف الأول من مخاطبيها ومعارضيها كانوا من اليهود والنصارى وهم أهل كتاب مؤمنون بالله. فاقتضت قواعد البلاغة أن يكون الخطاب الموجه لأهل الكتاب مطابقاً لواقع حالهم، فجاء بأسلوب سهل واضح مع قلة التكرار، وبيان وتوضيح في الجزئيات لأنها منشأ الأحكام الفرعية والقوانين الكلية، ومدار الاختلافات في الشرائع والأحكام. ينظر: النورسي سعيد،2011 **الكلمات**، ص: 523-524.

أولا: تثبيت أسس الدين وتوكيدها: القرآن مؤسس لهذا الدين، وأنه يرشد إلى أعظم مسألة وهي ترسيخ التوحيد في القلوب، وتهيئة الإنسان لحمل الأمانة الكبرى، والاستخلاف في الأرض واستعمارها، فلا بد لتثبيت هذه الفكرة من تكرير وتوكيد؛ لأنها مناط سعادة البشرية وشقائها[1].

ثانيًا: تقرير الإيمان بالغيبيات وإزالة الشبهات حولها: إن القرآن الكريم يسوق المئات من الدلائل على إثبات الآخرة، ويكررها لتنبيه الإنسان إلى أعظم انقلاب يحدث ضمن المخلوقات، ودائرة الممكنات في تاريخ العالم، ويزيل الشبهات عنها بتكرار الرد عليها وتفنيدها[2].

ثالثًا: الترابط في المقصد والتكامل في المعنى: إن تكرار القصة الواحدة بعبارات متعددة في مشاهد مختلفة يؤدي إلى اكتمال مشاهد القصة بعد تفصيل ما أجمل منها وتفسير ما أبهم منها والترابط بين أجزائها وتكامل المعنى المقصود منها[3].

رابعًا: تلبية حاجات البشر المادية والمعنوية: ذكر الأستاذ أن تكرر الحاجة يستلزم التكرار؛ لذا فقد أجاب القرآن الكريم عن أسئلة مكررة كثيرة خلال أكثر من عشرين سنة فأرشد بإجاباته المكررة طبقات كثيرة متباينة من المخاطبين. فهو يكرر جملاً تملك ألوف النتـائـج، وذلك أقوى لتقرير الإجابة وترسيخها في الأذهان، وكذلك يُلبي التكرار الحاجات الروحية المعنوية للبشر، فإن تكرار (بسم الله) في كل سورة، تغذي الروح وتوقظ القلب من غفلته، وتهيئ العقل لقبول الحق [4].

مواضع التكرار في القرآن الكريم:

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:252، والنورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:294.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 521، والنورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:294.

([3]) ينظر: النورسي سعيد،م2011م، **الكلمات**، ص: 521، والنورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:289.

([4]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:521، والنورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:252

بعد أن أرسى الأستاذ قواعد عامة حول الحكمة من التكرار في القرآن الكريم، شرع في تحليل بعض الآيات المكررة مبيناً سبب تكرارها والحكمة منها. وحري بالذكر أنه اختار بعض الآيات التي تندرج بلاغياً ضمن التكرار اللفظي، وآيات أخرى ضمن التكرار المعنوي.

أولاً: التكرار اللفظي: ويقصد به تكرار العبارة نفسها، وقد مثَّل للتكرار اللفظي بالبسملة وبآيات أخرى، نذكر منها قوله تعالى:﴿ **وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ** ﴾التي تكررت ثماني مرات في سورة الشعراء، فقال النورسي:" فتكرار هذه الآية العظيمة التي تنطوي على ألوف الحقائق في سورة تذكُر نجاة الأنبياء (عليهم السلام) وعذاب أقوامهم، إنما هو لبيان: إن مظالم أقوامهم تمس الغاية من الخلق، وتتعرض إلى عظمة الربوبية المطلقة، فتقتضي العزة الربانية عذابَ تلك الأقوام الظالمة مثلما تقتضي الرحمة الإلهية نجاة الأنبياء (عليهم السلام). فلو تكررت هذه الآية ألوف المرات لما انقضت الحاجة والشوق إليها، فالتكرار هنا بلاغة راقية ذات إعجاز وإيجاز"[1].

وقد أوضح النورسي بعد تحليله للآية التي تكررت في سورة الرحمن﴿ **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ والآية التي تكررت في سورة المرسلات: ﴿ **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** ﴾، ، أن تكرار مثل هذه الجمل ليس تكرارا لفظياً فحسب بل أنه شديد الصلة بالمعنى؛ لأن متعلق كل عبارة منها يتغير عن الأخرى، إذ أنه يضفي في كل مرة على معناها معانٍ أخر، وأنه يكسب الخطاب تجدداً بتجدد طبقات المخاطبين واختلاف العصور، وهذا هو الإعجاز بعينه.

ثانيا: التكرار المعنوي: ويراد به تكرار العبارة بمعناها أو القصة بمضمونها بألفاظ جديدة. يجمع القرآن الكريم في سرد القصة بين الأسلوب البلاغي والدعوي ويوفق بينهما بأسلوب معجز. وإن

([1]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:522.

قصص الأنبياء (عليهم السلام) تشغل مساحات واسعة من القرآن؛ وذلك لأنهم جوهر الدعوة ومناطها.

وبعد دراسة النورسي لقضية التكرار في القصص القرآنية توصل إلى أنه تكرار صوري، وأن كل سورة تقدم جوانب جديدة من القصة وبمشاهد مغايرة غير معهودة، وأن كل سورة تركز على مشهد من المشاهد؛ ليستنبط منه دلالة من دلالات السورة ومقصداً من مقاصدها، فمرة تركز على ترسيخ التوحيد والنبوة، ومرة أخرى تركز على الصراع بين الحق والباطل، وأحيانًا تركز على بيان مآل المجرمين للاعتبار والاتعاظ، وهكذا يتجدد المعنى وتتولد العِبر في كل مرة إلى أن تترابط المشاهد جميعها، ويكتمل المعنى العام من القصة والمقصد الأساس منها[1].

وهكذا تمكن الأستاذ من تحويل قضية التكرار من شبهة حول أسلوب القرآن إلى دليل على إعجازه بعد أن برهن أن التكرار في القرآن يزيد شوقـًا للقارئ إلى تلاوته، وأنه في تجدد مستمر، وأنه لا تكرار إلا في الصورة، وأنه متلائم ومنسجم مع مقتضى حال السامع، وأن تكرار الجمل والآيات عند بيان الأمور العظيمة لا يعد نقصـًا في البلاغة قط، بل هو إعجاز في غاية الروعة والإبداع، وبلاغة في غاية العلو والرفعة، وفصاحة مطابقة تطابقـًا تامـًا لمقتضى الحال[2].

وقد توصلنا إلى أن الشبهة المثارة حول أسلوب التكرار في القرآن الكريم هي شبهة وهمية بدليل أن المشركين مع بلوغهم ذروة في الفصاحة، ورغم شدة عدائهم للقرآن، وحرصهم على الطعن فيه لم ترد منهم تلك الشبهة، وإنما ظهرت هذه الفرية في بيئة يخيم عليها الجهل باللغة وأساليب البلاغة. بل أن التكرار بحد ذاته إعجاز في أسلوب القرآن الكريم؛ لأن تكرار الفكرة بصور متعددة وبعبارات مختلفة أبلغ في الإعجاز والتحدي، وذلك لأن شعراء العرب وفصحاءهم إن عجزوا

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:521، 528.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:522.

عن الإتيان بالفكرة بصورة واحدة فحسب، فبطريق الأولى أن يعجزوا عن الإتيان بها في صور متعددة متغايرة من حيث الأسلوب والتعبير.

المبحث الرابع

تفنيد الشبهات المثارة حول الإعجاز القرآني

من المعلوم أن الأستاذ النورسي عاش في زمن انحطاط الروح المعنوية للمسلمين نتيجة تخلف الأمة، وتراجعها أمام الطفرة العلمية التي حدثت في الغرب، وكذلك نتيجة الشبهات التي أثارها خصوم الإسلام حول القرآن والسنة للنيل من المصدرين الأساسين بغية تشكيك المسلمين بدينهم وفقدان ثقتهم به، لكنه وقف لهم بالمرصاد بروح معنوية عالية نابعة من إيمانه الراسخ بعصمة القرآن، فشرع ببرهنة إعجاز القرآن من أوجه عدة كالإعجاز اللغوي والبلاغي والأسلوبي والعلمي، ثم ثنى بدراسة الشُبَه المثارة حول قضية الإعجاز، ورد عليها بأسلوب علمي جمع فيه بين أساليب العلماء السابقين، وأسلوبه الجديد المبني على تفنيد مزاعم خصومه بأدلتهم وإلزامهم بمعاييرهم، فتمكن من برهنة زيغ الشبه وبطلانها من أساسها. وسيتناول هذا المبحث دراسة الشبهات المثارة حول حقيقة الإعجاز اللغوي والبلاغي والأسلوبي والعلمي في القرآن الكريم وسيفصل الحديث عنها في أربعة مطالب:

المطلب الأول: شبهات حول إعجاز لغة القرآن الكريم.

المطلب الثاني: شبهات حول إعجاز بلاغة القرآن الكريم.

المطلب الثالث: شبهات حول إعجاز أسلوب القرآن الكريم.

المطلب الرابع: شبهات حول الحقائق العلمية في القرآن الكريم.

المطلب الأول

شبهات حول إعجاز لغة القرآن الكريم

بعد أن برهن الأستاذ النورسي إعجاز لغة القرآن بذكر مراحل التحدي به، وإثبات عجز العرب عن الإتيان بأقصر سورة من مثله، طفق في بيان الشبهات التي أُثيرت حول الإعجاز اللغوي للقرآن، ومراحل التحدي به. نذكر منها شبهة الصرفة، وقبل أن نشرع في دراستها وتحليلها، نوضح الدلالة المعجمية والإصطلاحية للفظة الصرفة.

الدلالة المعجمية للفظة (الصرفة): الصَرْفة على وزن فَعْلَة، يقال: صرفه يصرفه، صرفًا، فانصرف، ويقصد بها صرف الشيء عن وجهه، وأن تصرف شخصاً عن شيء يريده إلى مصرف آخر[1].

وتعني الدلالة الاصطلاحية للفظة(الصرفة): إن الله صرف دواعي العرب عن معارضة القرآن، وسلبهم القدرة عن الإتيان بمثله، فصار معجزة كسائر المعجزات، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجاءوا بمثله[2].

ويفهم من التعريف أن الإعجاز أمر خارج عن ذات القرآن، وأن القرآن ليس في درجة من الفصاحة والبلاغة تمنع محاكاته، وتعجز القدرة البشرية عن الإتيان بمثله.

([1]) ينظر: ابن منظور محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، ج4، ص: 2434.

([2]) ينظر: الزركشي (ت: 794هـ)، 1376 هـ - 1957 م، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، ص93-94، والزرقاني محمد عبد العظيم،1415هـ ، 1995م، **مناهل العرفان**، ج2، ص:320. ومحمود أحمد شاكر ،1423هـ-2002م، **مدخل إلى إعجاز القرآن**، القاهرة – مصر، مطبعة المدني، ص:57.

بعد التتبع والاستقراء لآراء العلماء توصلنا إلى أن أول من بدأ القول بالصرفة هو النظّام البصري (ت221ه) من المعتزلة[1]، وتبعه في ذلك بعض مــن علماء أهـــل السنة[2]. والشيعة الإمامية [3]، وقد اختلفوا فيما بينهم على مفهومها إلا أن القاسم المشترك بينهم هو أن الله سبحانه-لأجل إثبات التحدي-حال بين فصحاء العرب وبلغائهم، وبين الإتيان بمثل القرآن. ويمكن التوفيق بين أقوالهم بأن العرب كانوا قادرين على المعارضة والإتيان بسورة من مثل القرآن، إلا أن الله سبحانه وتعالى صرفهم عن القيام بذلك، إذ سلبهم علمهم وقدرتهم، ومنعهم جبراً من المعارضة مع أنهم كانوا قادرين على ذلك، فعجزوا عن المواجهة لهيمنة القدرة الإلهية على قدرتهم[4].

([1]) ينظر: الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد (ت 548هـ)،(د.ت)، **الملل والنحل**، تحقيق : محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، (د.ط)،ج/1،ص:52. وأبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى (ت: 1394هـ)، (د.ت) **المعجزة الكبرى القرآن**، دار الفكر العربي، ص:59.

([2]) ينظر: ابن حزم علي بن أحمد (ت456هـ)،(د.ت) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: دار صادر، (د.ط)، ص:20-21. والجويني عبد الملك بن أبي عبد الله، (ت: 478هـ) (د.ت) **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية (د.ط)،72-73. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت: 774هـ)، 1419 هـ، **تفسير القرآن العظيم**، المصدر السابق: ج1، ص:110. و**السيوطي** جلال الدين عبد الرحمن، (ت 911هـ)، (د.ت) **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ط)، ج1، ص:5-6.

([3]) ينظر: الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان (ت466هـ) ، 1953م ، **سر الفصاحة**، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ،(د.ت)،ص:89.

([4]) ينظر: العلوي، يحيى بن حمزة اليمني (ت 749هـ)،(د.ت) **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، بيروت: دار الكتب العلمية ،ج3، ص:291 ، و الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم (ت388هـ)،(د.ت) **بيان إعجاز القرآن الكريم**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – تحقيق محمد خلف الله أحمد، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة،82-83.

ووجهُ احتجاجهم للصرفة، "إنه إذا جاز عقلاً عدم تعذر المعارضة، ثم عجز بلغاء العرب –فضلاً عمن دونهم –عن معارضته وانقطعوا دونه، فذلك برهان على المعجزة؛ لأن العائق من حيث كان أمراً خارجاً عن مجرى العادات، صار كسائر المعجزات" [1].

وقد تناول الأستاذ النورسي قضية الصرفة عند المعتزلة القائلين بها، وعدها وجهاً مرجوحاً لا يمكن الاعتماد عليه، ورجح ما ذهب إليه أكثر العلماء، هو أن لغة القرآن وبلاغته معجزة بحد ذاتها، وأن قدرة البشر لا تصل إلى درجة نظمه العالي، إذ قال:" أما بالنسبة للمذهب الأول–يقصد الرافضين للصرفة– هو الراجح والذي ارتضاه معظم العلماء، فلهم فيه وجه دقيق: إن كلمات القرآن الكريم وجُمله ينظر بعضها إلى البعض الآخر، فتتواجه وتتناظر الكلمات والجمل، فقد تكون كلمة واحدة متوجهة إلى عشرة مواضع، وعندها تجد فيها عشر نكات بلاغية، وعشر علاقات تربطها مع الكلمات الأخرى"[2]. وأكد أن أساس إعجاز القرآن الكريم في بلاغة نظمه[3]، ولم يفصل الأستاذ في الرد على من قال بالصرفة لأنه لما برهن إعجاز لغة القرآن وبلاغته ونظمه وأسلوبه بالأدلة القطعية فهو بذلك نقض هذه النظرية من أساسها.

ونرى أن القرآن معجزة بحد ذاته كما ذهب إليه جمهور العلماء، وأن القول بالصرفة فيه مجانبة للصواب، والأدلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

([1]) ينظر: بنت الشاطئ، عائشة محمد علي عبد الرحمن (ت 1419هـ)،(د.ت)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، بيروت: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص:83.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**،:228.

([3]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**:111.

1-قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء:88)، وجه الاستدلال أن الآية تدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو سلبوا القدرة لم يبق فائدة لاجتماعهم لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، وأنها تشير إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها [1].

2-الإجماع: إذ أجمعت الأمة على أن إعجاز القرآن ذاتي قبل ظهور القول بالصرفة، وقد قال الإمام القرطبي (ت684هـ) بعد أن ذكر قول القائلين بالصرفة: "وهذا فاسد؛ لأن الإجماع قبل حدوث المخالف: أن القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إن المنع والصرفة هو المعجز، لخرج القرآن عن أن يكون معجزاً، وذلك خلاف الإجماع"[2].

3-الدليل العقلي: إذا سلمنا جدلاً أنهم كانوا قادرين على معارضة القرآن إلا أن الله سلب منهم القدرة، ومنعهم عن المعارضة، فإنه يستلزم من ذلك أن يدرك بلغاء العرب وفصحائهم أنهم قد سلب منهم القدرة، وأن يعلموا ذلك من أنفسهم بالضرورة، وأن يميزوا بين أوقات المنع والتخلية، ولو علموا ذلك، لوجب أن يتذاكروا في حال هذا المعجز على جهة التعجب، ولو تذاكروا لظهر وانتشر على حد التواتر، فلما لم يكن ذلك، دل على بطلان الصرفة. وكذلك لو كان الوجه في إعجازه هو الصرفة؛ لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته، وحسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيرة [3]، أنه قال بعد ما سمع القرآن" والله إن له

([1]) ينظر: الزركشي، (ت: 794هـ)، 1376 هـ – 1957 م ،**البرهان في علوم القرآن**، ج2، ص 94، والخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم (ت388هـ)،(د.ت) **بيان إعجاز القرآن الكريم:** ص 23–24.

([2]) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري (ت 671 هـ)، 1423 هـ– 2003 م، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، (د.ط)،ج/1، ص:75

[3] الوليد بن المُغِيرة، (ت 1 هـ) من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها. يقال له " العدل " لأنه كان عدل قريش كلها: كانت قريش تكسو " البيت " جميعها، والوليد يكسوه وحده. وكان ممن حرم الخمر في

لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وما يقول هذا بشر ... والله إنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته"[1]. فإن من المعلوم من حال كل بليغ وفصيح سمع القرآن يتلى عليه، فإنه يدهش عقله، فلو كان إعجاز القرآن صرفه، لما تعجبوا من بلاغته وفصاحته، فلما علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دل على فساد هذه المقالة[2].

وبهذا تمت برهنة إعجاز لغة القرآن وبلاغته وفصاحته وأسلوبه، وأن القرآن الكريم معجزة بحد ذاته، وأن نظمه وبلاغته تفوق قدرة العرب، وأن الإتيان بمثله لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين.

الجاهلية، وضرب ابنه هشاما على شربها. وأدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن الدمشقي (ت: 1396هـ)،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج8، ص: 122.

([1]) البيهقي، أحمد بن الخراساني، (ت: 458هـ) (د.ت) **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، تحقيق : أحمد عصام الكاتب، بيروت: دار الآفاق الجديدة(د.ط)، ص: 268، و ينظر: البيهقي، أحمد بن الخراساني، 1408 هـ - 1988 م ، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ج2 ،ص:198.

([2]) ينظر:العلوي، يحيى بن حمزة اليمني (ت 749هـ)،(د.ت) **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، المصدر السابق ،ج3،ص:391-395.

المطلب الثاني

شبهات حول الإعجاز في بلاغة القرآن الكريم

أضفى الأستاذ النورسي على بلاغة القرآن الكريم مسحة تجديدية، مبرهناً بالأمثلة القرآنية هيمنة لغة القرآن وبلاغته على فنون اللغة العربية جميعها، واتخذ من عجز بلغاء العرب عن معارضته دليلاً على صدق نسبته إلى الله ﷻ. وبعد إثباته تلك الحقيقة عن بلاغة القرآن شرع في ذكر بعض الشبهات التي أثيرت حول بلاغة القرآن الكريم.

منها: **شبهة حول متشابهات القرآن ومشكلاته**: إذ رأى أصحاب هذه الشبهة أن وجود المتشابهات والمشكلات في القرآن الكريم منافٍ لإعجازه المؤسس على البلاغة المبنية على ظهور البيان ووضوحِ الإفادة[1].

قد خاض العلماء في قضية المحكم والمتشابه في القرآن الكريم مستنيرين بقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ** ﴾ (آل عمران:7).

وقد أكدوا أن الأصل في القرآن أنه محكم، وما ورد فيه من متشابه فلا يقلل من شأنه، إذ الحكمة من وجوده هو تحفيز العقل المؤمن على التفكر والنظر في استنباط المعاني، والوصول إلى مراد الشارع. وذلك يوجب مزيداً من الثواب للمجتهدين في التفسير، وهو اختبار للعباد في التصديق

([1]) ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:170.

به، فإنه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولاً واضحـًا لا شبهة فيه عند أحد من الأذكياء ولا من البلداء لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله تعالى[1].

قد قسم العلماء المتشابه على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما لا يستطيع البشر جميعـًا أن يصلوا إليه كالعلم بذات الله، وحقائق صفاته، وكالعلم بوقت القيامة ونحوه من الغيوب التي استأثر الله تعالى بها.

النوع الثاني: ما يستطيع كل إنسان أن يعرفه عن طريق البحث والدرس كالمتشابهات التي نشأ التشابه فيها من الإجمال والبسط والترتيب ونحوها مما سبق.

النوع الثالث: ما يعلمه خواص العلماء دون عامتهم ولذلك أمثلة كثيرة من المعاني العالية التي تفيض على قلوب أهل الصفاء والاجتهاد عند تدبرهم لكتاب الله[2]. والشبهة التي أوردها الأستاذ في هذا الموضع يقصد بها النوع الثالث.

وقد فند النورسي هذه الشبهة بطريقة منطقية جاعلاً من الشبهة دليلاً على روعة البلاغة القرآنية، إذ أعرَب أن القرآن الكريم كتاب إرشاد للناس كافة، والجمهور الأكثر منهم عوام، والأقل تابع للأكثر في نظر الإرشاد. والخطاب المتوجه نحو العوام يستفيد منه الخواص ولو عكس لبقي العوام محرومين، وأوضح أن من شأن العوام أنهم لا يدركون الحقائق المجردة، والمعقولات الصرفة إلا بمنظار متخيلاتهم، وتصويرها بصورة مألوفاتهم. وذكر أن المتشابه في قوله تعالى ﴿ **الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** ﴾ (طه:5) جاء بصور الكناية لتقريب الصورة إلى ذهن العوام، إذ أنهم يتصورون حقيقة التصرف الإلهي في الكائنات بصورة تصرف السلطان الذي استوى على

([1]) ينظر: ينظر: محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، 1990 م، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)،ج3، ص:141.

([2]) ينظر: الزرقاني محمد عبد العظيم،1415هـ ، 1995م، **مناهل العرفان للزرقاني**، ج2،ص:222.

سرير سلطنته. لكن اشترط النورسي ألا يقف نظرُهم على الصورة نفسها حتى يلزم المحال والجسمية أو الجهة بل يمر نظرهم إلى الحقائق. وعلل الأستاذ مجيء الآية بصورة مكنية بأن المنهجَ البلاغي يقتضي رعايةَ أفهامهم واحترامَ حسياتهم، ومنهج الإرشاد يستلزم مراعات عقولهم وأفكارهم[1].

وقد استنبط الأستاذ من الآيات المتشابهات مصطلحـًا بلاغيـًا شرعيًا انفرد به-بحسب ما توصلنا إليه-وسماه (التنزلات الإلهية إلى عقول البشر) إذ أكد من خلال هذا المصطلح أن أساليب القرآن تراعي الجمهور؛ لهذا وضع صورَ المتشابهات منظاراً على نظر الجمهور[2].

أما شبهة وجود ألفاظ مشكلة في القرآن، فيرى النورسي أن كون العبارة مُشكلاً؛ يرجع إلى أمرين: فإما لدقة المعنى وعمقه وإيجاز الأسلوب وعلويته، وإما لإغلاق اللفظ وتعقيد العبارة المنافي للبلاغة، مؤكداً أن مشكلات القرآن الكريم من النوع الأول الذي يرجع إلى دقة المعنى وعمقه، وبرأ القرآن من النوع الثاني. وإن من شأن البلاغة تقريب مثل هذه الحقائق العميقة البعيدة عن أفكار الجمهور إلى أفهام العوام بطريق سهل، إذ البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى حال السامع . ويبدو أن الإشكال يرجع إلى الاضطراب في منهجية النظر في القرآن الكريم، فالخلل موجود في فهم القارئ وقدرته على الاستيعاب والتحليل، وليس في التعبير القرآني ذاته.

ونرى أن أكثر القرآن محكم، وما ورد فيه من متشابه ومشكل فإنه يرد إلى المحكم المبين. إذ القرآن يفسر بعضه بعضـًا، فما أُجمل في موضع فصل في موضع آخر، وما أُشكل فيه من الألفاظ فسر في مواطن أخرى تفسيراً مزيلاً للإشكال، وما أطلق من أحكام، قيد بتقيدات مزيلة للإبهام، وما ورد فيه من آيات متشابهات فإنها ترد إلى آيات محكمات مبينات لإزالة الإشكال وبيان

([1]) ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:170-171.

([2]) ينظر: المصدر نفسه، ص:171.

التشابه، فيجب رد ما تشابه في قضية أسماء الله وصفاته ما يوهم منه التجسيم والتشبيه والتعطيل، أو المعية أو الزمان والمكان إلى المحكم نحو قوله تعالى"﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ (الشورى:11)، وقوله تعالى ﴿ **وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ (النحل: ٦٠)

وهكذا يُنفى عنه سبحانه وتعالى كل ما لا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه.

ونرى أن هذا التنوع في أساليب التوضيح والتفصيل يؤيد إعجاز بلاغة القرآن الكريم، ويؤكد استحالة إصداره من بشر؛ لأن من شأن التفصيل والتنويع في الموضوع الواحد أنه يؤدي إلى الملل، ويوقع في التعارض والخطأ والنسيان مع كثرة التفصيلات وتنوعها في الحادثة الواحدة، ولكن التفصيل والتفسير في القرآن الكريم آية في الفصاحة.

المطلب الثالث

شبهات حول إعجاز أسلوب القرآن الكريم

بعد أن أسبغ الأستاذ النورسي صفة العالمية على أسلوب القرآن الكريم بالبراهين اللغوية والبلاغية المستوحاة من أساليبه البديعة من حيث التعبير عن المقصود بإيجاز وقوة التأثير في المخاطب وإقناعه، عده مصدراً متكاملاً للفنون اللغوية والأدبية كافة، واتخذه رائدًا لطبقات أهل البلاغة والفصاحة جميعها. وبعد أن أثبت ذلك كله استفرغ للرد على الشبهات المثارة حول أسلوب القرآن الكريم، نذكر منها ما يأتي:

شبهة الترهيب والوعيد في أسلوب القرآن:

إن مضمون هذه الشبهة تكمن في أن ثمة تشديد وترهيب في أسلوب القرآن، إذ أنه يتوعد تاركي العبادة بأقسى أنواع العذاب في حين أن الله مستغن عن العبادة، وأن هذا الأسلوب الترهيبي لا يتناسب مع أسلوبه المعتدل اللين في مواطن أخرى.

إن من مسلمات العقيدة أن الله مستغن عن عباده، وأن العباد مفتقرون إليه في شؤونهم المادية والمعنوية، ولا يمكن عقلاً للمفتقر أن يتعدى على أوامر من افتقر إليه في شؤونه المادية والروحية والمعنوية. وإن العصيان مرض معنوي والعبادة كالبلسم الشافي لجراحات روحه وأوجاعه المعنوية، فكما أنه لا يمكن للمريض المادي أن يرفض دواء الطبيب المختص، فبطريق الأولى ألا يعترض المريض المعنوي على دواء الخالق الشافي. وكما أنه يحق للسلطان الدنيوي أن يعاقب شخصاً تجاوز على حقوق غيره، فبقياس الأولى أن يحق للسلطان الأزلي أن يعاقب من ترك أوامره التشريعية؛ لأنه بذلك يتعدى على خالقه برفض أوامره، وتعطيل الوظيفة الأساسية التي خلق الخلق من أجلها وهي العبادة، وهو بذلك يتجاوز على حقوق الموجودات جميعها، وينكر ضمناً الحكمة الإلهية والمشيئة الربانية في إيجاد الكون والمخلوقات، وقد أبدى النورسي ذلك

بقوله:" كذلك سلطان الأزل والأبد يعاقب تارك العبادة والصلاة عقاباً صارماً؛ لأنه يتجاوز تجاوزاً صارخاً على حقوق الموجودات، ويظلمها ظلماً معنوياً بشعاً، ويهضم حقوقها هضماً مجحفاً، تلك الموجودات التي هي رعاياه وخلقه... فتارك العبادة لا يرى عبادة الموجودات ولن يراها، بل ينكرها، وفي هذا بخس عظيم لقيمة الموجودات التي كلٌّ منها مكتوب سامٍ صمداني.. فينزل هذه الموجودات- بهذا الإنكار -من مقامها الرفيع السامي، ولا يرى في وجودها سوى العبث الخالي من المعنى، ويجردها من وظائفها الخلقية، ... فيكون بذلك قد استهان بالموجودات واستخف بها، وأهان كرامتها وأنكر كمالاتها، وتعدى على مصداقية وجودها"[1].

ومعلوم أنه إذا كان الكفر إنكاراً للخالق، ورفضاً لأوامره، واستهانة بمخلوقاته، فإن العصيان إنكار لكمال الألوهية واستهانة بأوامره، وتعدٍ على حكمته، وتجاوز على حقوق نفسه والمخلوقات جميعها، وهكذا يمكن برهنة أن الترهيب جاء مناسبًا ومطابقًا لمقتضى الحال الذي هو البلاغة بعينها.

ونرى أن القرآن الكريم ذو منهجية متوازنة في تعديل السلوك إذ جمع بين أسلوبي الترغيب والترهيب في بناء السلوك الإنساني المتوازن بين الخوف والرجاء، وجلب النفع ودفع الضر. ومن خلال استقرائنا لآيات القرآن الكريم توصلنا أنه استخدم أسلوب الثواب والترغيب في امتثال أوامر الله، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، واستعمار الأرض ماديًا ومعنويًا. في حين أنه استعمل أسلوب العقاب في ارتكاب المحرمات، والتحلي بالرذائل وإفساد الأرض ماديًا ومعنوياً. هذا وإن في ثوابه الفضل المطلق، وفي عقابه العدل المطلق.

([1]) النورسي سعيد، 2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:266-267

المطلب الرابع

شبهات حول الحقائق العلمية في القرآن الكريم

تتنوع أساليب الأستاذ النورسي في مواجهته للغزو الفكري، ومن وسائله أنه اتخذ من الإعجاز العلمي حجة برهانية على مصداقية الرسالة، وصحة إسنادها إلى الله عزّوجلّ، وكان ذلك محاولة منه تصحيح أفكار المستغربين من المسلمين ونقض شبهات المستشرقين. وبعد أن أجاد في الإدلاء بدلوه في قضية الإعجاز العلمي طفق في مناقشة الشبهات المثارة حوله، نذكر منها:

شبهة حول انشقاق القمر في عهد الرسولﷺ[1]:

وردت هذه الحقيقة العلمية في قوله تعالى: ﴿ **اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ**﴾ (القمر: ١ – 2).

[1]) ملخص الحادثة: إن كفار مكة قالوا للرسولﷺ: إن كنت صادقا فأرنا معجزة ووعدوه بالإيمان إن فعل ، وكانت ليلة بدر ، فسأل رسولﷺ ربه أن يعطيه ما طلبوا ...فانشق القمر فصار فلقتين، فقالوا: سحركم محمد، وقال بعضهم :اسألوا المسافرين، فلو كان سحرنا لن يسحرهم، فلما أتت الناس سألها أهل قريش عن هذا الأمر، فقالوا: نعم، لقد رأينا القمر انشق في ذات الليلة التي انشق عندهم فيها، فكانت هي الليلة التي انشق القمر فيها للرسولﷺ ، ومع ذلك قالوا: هذا سحر مستمر ولم يؤمنوا؛ فأنزل الله: ﴿ **اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ**﴾ (القمر: ١ – 2).ينظر: الأصبهاني أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق (ت: 430هـ)، 1406 هـ – 1986 م، **دلائل النبوة** ، تحقيق: الدكتور محمد رواس قلعه جي، و عبد البر عباس، بيروت :دار النفائس، الطبعة: الثانية، ص: 279–281، والحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ)، 1427هـ ، **السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)**، بيروت: دار الكتب العلمية ،الطبعة: الثانية، ج1، ص:433-434.

ذكر الأستاذ اعتراض العلمانيين على معجزة انشقاق القمر، ومضمونه: أنه قد انفردت المصادر الإسلامية بذكر حادثة الانشقاق، وأنها لم ترد في أي مصدر تاريخي آخر، في حين أنها لو حدثت لكانت ظاهرة عالمية، وللاحظتها كل الشعوب المتحضرة في ذلك الزمن[1].

وقد أجاب الأستاذ النورسي على هذه الشبهة بأن :" انشقاق القمر معجزة لإثبات النبوة، وقعت أمام الذين سمعوا بدعوى النبوة وأنكروها، وحدثت ليلاً، في وقت تسود فيه الغفلة، وأُظهِرت آنيـًا، فضلاً عن أن اختلاف المطالع ووجود السحاب والغمام وأمثالها من الموانع تحول دون رؤية القمر، علمـًا أن أعمال الرصد ووسائل الحضارة لم تكن في ذلك الوقت منتشرة؛ لذا لا يلزم أن يرى الانشقاق كلُ الناس في كل مكان، ولا يلزم أيضـًا أن يدخل كتب التاريخ "[2].

وقد فند هذه الشبهة من خمسة أوجه:

أولًا: عدم تكذيب الكفار للحادثة: إن كفار قريش كانوا يعارضون كل شيء يصدر من الرسولﷺ فعندما أعلن القرآن الكريم ﴿ **اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ** ﴾ (القمر: ١)، وبلغ صداه الآفاق، لم يجرؤ أحد من الكفار أن يكذّب بهذه الآية الكريمة. وإنما اكتفوا بقولهم:" هذا سحر مستمر" كما أخبر بذلك القرآن: ﴿ **وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ**﴾ (القمر: 2)، ولم يثبت في كتب التاريخ والسير شيئـًا من أقوال الكفار حول إنكارهم حدوث الانشقاق، إلا ما بيّنته الآية الكريمة ﴿ **وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ**﴾[3].

([1]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:689، والنورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:255. والنورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:174.

([2]) النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:689. وينظر النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:255، والنورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:174.

([3]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:689-690. والنورسي سعيد،2011، **المكتوبات**، ص:256.

ونرى أن اعتراضهم على حقيقة الانشقاق والتباسهم له بالسحر لهو دليل على إقرارهم بوقوع الحادثة نفسها، وأن إقرارهم هذا يعد دليلاً عقلياً ومنطقياً على وقوعها؛ وثمة روايات صحيحة تثبت أن منهم من قال سحرنا محمد فاسألوا القوافل القادمة، فإن كان سحرنا فما يستطيع أن يسحر الناس، فلما أتت القوافل سألوهم عن هذا الأمر، فقالوا: نعم، لقد رأينا القمر انشق في ذات الليلة التي انشق عندهم فيها، ومع ذلك قالوا: هذا سحر مستمر ولم يؤمنوا؛ لأنهم ما طلبوا الآيات رغبة في التصديق وإنما لمجرد الجدال والمراء فأنزل الله قوله: ﴿ **اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ**﴾ (القمر: ١ - 2[1]).

ثانيًا: ورود الحادثة بروايات متواترة: فند الأستاذ الشبهات التاريخية حول الحادثة بعدما أثبت تواتر رواتها، وذلك بنقل جماعة غفيرة عن جماعة غفيرة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب [2]. وبعد البحث والاستقراء توصلنا إلى أن الرواية صحيحة لورودها في كتب الصحاح[3]، وأن ثمة عدد من العلماء يثبتون تواتر الرواية، وكذلك يؤكدون إجماع المسلمين على وقوعها، منهم ابن

([1]) أخرج الإمام الترمذي هذه الرواية من دون ذكر سبب النزول، وحكم الشيخ الألباني بصحتها، ينظر: الترمذي ، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (ت 279هـ)،(د.ت)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الأحاديث مذيلة بأحكام لألباني عليها، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ط)،ج5، ص:398، رقم الحديث: 3289. والواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، (ت: 468هـ)، 1412 هـ –1992 م، **أسباب نزول القرآن**، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الدمام: دار الإصلاح، الطبعة الثانية، ص:400.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 670.

([3]) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، 1422هـ، **الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (د.ط) ج5، ص:49. رقم الحديث: 3869، ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261 هـ)، **المسند الصحيح (صحيح مسلم)**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الجيل، ج8، ص:132. رقم الحديث: 7175، وابن حبان، أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، (ت 354هـ)، 1408 هـ –1988 م، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج14، ص:422، رقم الحديث: 6497.

كثير (ت: 774هـ)، إذ قال:" وقد أجمع المسلمون على وقوع ذلك في زمنهﷺ. وجاءت بذلك الأحاديث المتواترة من طرق متعددة تفيد القطع عند من أحاط بها ونظر فيها"[1].

ثالثـًا: الأصل في المعجزة هو إثبات دعوى النبوة وليس إجبار الناس على الإيمان:

إن الأصل في المعجزة والحكمة منها، أنها تأتي تصديقـًا لدعوى النبوة عن طريق إقناع المنكرين، وليس إرغامهم على الإيمان؛ لذا يلزم إظهارها للذين سمعوا دعوى النبوة، بما يوصلهم إلى القناعة. أما إظهارها في الأماكن كلها، أو إظهارها إظهاراً بديهيـًا بحيث يضطر الناس إلى القبول والرضوخ فهو منافٍ لحكمة الله الحكيم ذي الجلال، ومخالف أيضًا لسر التكليف الإلهي؛ ذلك لأن سر التكليف الإلهي يقتضي فتح المجال أمام العقل دون سلب الاختيار منه.

رابعـًا: **كروية الأرض واختلاف المطالع تحول دون رؤية الناس جميعهم للحادثة:**

ذكر الأستاذ موانع عدة تحول دون رؤية الحادثة، منها اختلاف المطالع والغمام وانتشار الجهل، وفسّر بأن الحادثة وقعت في جزء من الليل في مكة في حين كان الوقت على وشك الغروب في أوربا وكان نهاراً في القارة الأمريكية، والصباح قد تنفس في دول شرق أسيا وجنوبها كاليابان والصين وماليزيا وإندونيسيا[2].

([1]) ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (ت: 774هـ)، 1408، هـ – 1988 م، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي،ج3، ص:146.

([2]) ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:691.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يكن أحد من أمم أهل الأرض يترصده وينتظره، وكان في مدة وجيزة من الليل، فقلما يراه أحد، وحتى إن رآه آحاد من الناس فربما فسروه بالخسوف لعدم وجود مرصد وتلسكوبات فضائية آنذاك، والله أعلم.

خامسا: الحادثة كانت خارقة لنواميس الكون:

إن هذه الحادثة كانت خارجة عن نواميس الكون، وقوانين الطبيعة بل أوقعها الخالق الحكيم حدثاً خارقاً للسنن الكونية، تصديقاً لرسالة رسوله الحبيبﷺوإعلانا عن صدق دعوته، فأبرزه سبحانه وتعالى وفق حكمته، وبمقتضى سر الإرشاد والتكليف وحكمة تبليغ الرسالة ليقيم الحجة على من شاء من المشاهدين له.

ونرى أن هذا هو السبب الرئيس في عدم اكتشاف العلم الحديث لهذه الحادثة، وإن كان ثمة بعض الدلائل العلمية الظنية على حدوثها إلا أنها لا ترتقي إلى درجة يمكن الاعتماد عليها. وليس ثمة أية شبهة في الآية ولا حتى توهّم مخالفتها للعلم الحديث؛ ذلك لأنها تتحدث عن معجزة، والمعجزة بطبيعتها خرقٌ للعادة، فجائزٌ ألا يبقى لها أثرٌ يدلّ عليها كما لم يبقَ أي أثر للمعجزات الحسيّة للأنبياء السابقين (عليهم السلام)، وما زالت العلوم في تطور وتقدم، ولا ندري ماذا سيكشف العلم الحديث عن هذا الموضوع مستقبلًا ليصبح حقيقة علمية مصدقة للمعجزة القرآنية.

الفصل الثالث

برهنة العدالة الإلهية في القرآن الكريم وتفنيد الشبهات المثارة حولها

يضم هذا الفصل أربعة مباحث

المبحث الأول: العـــدل مفهومـــه، دلالاته، أقسامه من منظور النورسي.

المبحث الثاني: العدل الكوني والبيئي وأثرهما في الإيمان وتفنيد نظرية المصادفة.

المبحث الثالث: العدل التربوي السلوكي والاجتماعي.

المبحث الرابع: العدل التشريعي والاقتصادي وتفنيد الشبهات المثارة حولهما

المبحث الأول

العـــــدل مفهومـــه، دلالاته، أقسامه

إن العدالة الإلهية جلية ونيرة لكل ذي فطرة سليمة، وعقل راجح، ورؤية مستنيرة بهدي الإيمان والعلم. فحينما يتأمل الإنسان منصفاً في الكون مبتدئاً بأدنى ذرة وأصغر خلية، ومتصاعداً تدريجياً إلى أصغر الحشرات، ومن ثم إلى الحيوانات كافة، والإنسان بأجناسه وألوانه وقومياته جميعها، ومن ثم النباتات والبحار والجبال، والظواهر الطبيعية جميعها، ثم يعلو بنظره إلى السماء بما فيها من ملايين النجوم والكواكب، والأجرام السماوية والمجرات التي تسبح في الفضاء بقانون محكم دقيق من دون أن يحدث أي خلل في سرعتها وجريانها، وأي انحراف عن مدارها منذ ملايين السنين. يتوصل بذلك إلى نتيجة حتمية يقينية من أن ثمة خالقًا عادلًا مدبِّرًا لهذا الكون بعدالة مطلقة، وتنظيم محكم دقيق. ثم إذا تدرج الإنسان تنازليًا في تأمله إلى أن يصل إلى التفكر في المنهج الرباني المتمثل في القرآن الكريم، وقارن بينه وبين المناهج الوضعية الشرقية والغربية جميعها من حيث الصلاحية لكل زمان ومكان، والعدالة القانونية والاجتماعية والمالية، والتربية الأخلاقية لتوصل إلى أن الفارق بين المنهج الإلهي والمناهج الدنيوية هو كالفارق بين مصدريهما السماء والأرض.

يضم هذا المبحث ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: الدلالات المعجمية والقرآنية والشرعية للفظة(العدل).

المطلب الثاني: مفهوم العدل وتجليات اسم الله (العدل)عند النورسي.

المطلب الثالث: أقسام العدل عند النورسي.

المطلب الأول

الدلالات المعجمية والقرآنية والشرعية للفظة (العدل)

أولًا: الدلالات المعجمية: العدل مصدر عدل يعدل عدلاً، وهو مأخوذ من مادة (ع د ل)، وهو نقيض الظلم، وهو القصد في الأمور والإنصاف فيها، وجاء في اللغة بمعاني كثيرة منها الطريق، والاستواء، والاستقامة في الأمور، والنظير، والجزاء، والتوسط بين الإفراط والتفريط. والعدل وصف بالمصدر معناه ذو عدل، قال تعالى: ﴿ **وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ** ﴾(الطلاق:2). والعَدل بفتح العين يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام، والعِدل بكسر العين يستخدم فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات [1].

ثانيًا: الدلالات القرآنية للفظة (العدل):

وردت لفظة (العدل) ومشتقاتها في القرآن الكريم ما يقرب من ثلاثين مرة، وبمعان ودلالات متنوعة غير أن بعضها متداخلة من حيث المعنى فنذكر الرئيسة منها، وهي:

1- الْفِدَاء، وَمِنْه قَوْله تَعَالَى: ﴿ **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ** ﴾ (البقرة:123)، أي: فدية؛ وهو ما يكون بدل الشيء.

2- الْإِنْصَاف، وَمِنْه قَوْله تَعَالَى: ﴿ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** ﴾ (النساء: ٣)، أي فإذا خفتم من عدم الإنصاف بينهن.

3- الْمثل، وَمِنْه قَوْله تَعَالَى: ﴿ **أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا** ﴾ (المائدة: ٩٥) أَرَادَ: أو مثل ذَلِك.

---

[1] ينظر: الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، **كتاب العين**، ج2، ص:38-39، الهروي أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت: 370هـ)، 2001م، **تهذيب اللغة**، ج2، ص:123، والرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ) 1399هـ -1979م.، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص: 246، والفيومي أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (ت: 770هـ)، (د.ت)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: ج2، ص: 396.

4- الكفر والشّرك، وَمِنْه قَوْله تعالَى فِي الْأَنْعَام: ﴿ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ (الأنعام: ١) أَي كَفروا به وَجَعلُوا له شريكًا وعِدلًا، وَاتَّخذوا لَهُ صاحبةً وولَدًا.

5- التوسط في الأمور، وَمِنْه قَوله تعالَى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ (النحل: ٩٠)، أي إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ بالتوسط في الأمور اعتقاداً كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك.

6- القسط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ ﴾ (الشورى:15) فالله جل وعلا أمر خاتم المرسلين أن يعلن لأهل الكتاب بأن يعدل بينهم إذا احتكموا إليه.

7- تعديل خلق الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴾ (الانفطار:7) والتعديل جعل البنية معتدلة متناسبة الأعضاء، أو معدلة بما تسعدها من القوى[1].

---

[1] ينظر: العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: 395هـ) 1428 هـ -2007 م، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ص:350. وابن الجوزي جمال الدين عبد الرحمن (ت: 597هـ) 1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص:440-441. والبيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي (ت: 685هـ)،1418هـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص: 153، ج3، ص: 238، ج5، ص: 292. وابن كثير (ت: 774هـ)، 1419هـ، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص:214.

ثالثًا: الدلالة الشرعية للفظة(العدل):

عرّف الفقهاء العدل: بأنه ملكةٌ نفسانية تبعث النفس على التحلي بفضائل الأمور والتخلي عن رذائلها، والاستقامةُ على الحق وعدم الحياد عنه، ولا تتحقق إلا بالإسلام والبلوغ والعقل السليم والسلامة من الفسق وكل ما يخل بالمروءة [1].

من خلال استقرائنا للكتب الأصولية والفقهية والسياسة الشرعية توصلنا إلى أن الشريعة الإسلامية جعلت من العدل أساسًا للأهلية الشخصية في إدارة شؤون الحياة وتنظيمها، وقاعدة لبناء المؤسسات في المجتمع، إذ عدت العدالة شرطًا رئيسًا في أهلية أهل الحل والعقد، وشرطًا في أهلية الخليفة والحاكم، وأهلية الولاة والقضاة والشهود في القضايا جميعها.

وهكذا بدأت الشريعة الإسلامية ببناء سلوك الفرد على العدل مع نفسه وأسرته ومحيطه، جاعلًا المجتمع متأهلًا لتطبيق العدالة على أكمل وجه وأحسنه، وتحقيق التوازن بين أفراد المجتمع من حيث الحقوق والواجبات، وإعطاء كل ذي حق حقه العادل. وبهذا تتجلى الرؤية الإسلامية الشاملة لتطبيق العدالة في مناحي الحياة جميعها، الدينية، والقضائية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية.

---

[1] ينظر: الغزالي بو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، 1417هـ -1997م، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج/1، ص293-294. وابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي (ت: 728هـ)، 1418هـ، **السياسة الشرعية**، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، ص:111. والسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، 1411هـ -1990م، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص:384. ومحمد رأفت عثمان، 1415هـ-1994م، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، الطبعة: الثانية، ص:152.

المطلب الثاني

مفهوم العدل وتجليات اسم الله (العدل)

أولًا: مفهوم العدل عند النورسي:

بعد أن أوضحنا الدلالات المعجمية والقرآنية والشرعية للفظة (العدل)، حري بنا أن نتناول مفهومه عند الأستاذ النورسي. فمما سبق من الفصول بان لنا أنه لا يحد للمصطلحات حداً لغويًا ولا شرعيًا، بل يسترسل الكلام فيها راميًا إحياء فطرة المخاطب وإثارتها، ومخاطبة العقل والقلب معًا، بغية الإقناع والانقياد إلى أمر الله سبحانه. وبعد أن جلنا متحرين عن مظان العدل في رسائله توصلنا إلى أنه يتمتع بنظرة شمولية ثاقبة عن العدل، إذ يرى أن العدل هو سر هذا الوجود وأساسه، بعد أن برهن أن الكون مقيم على العدل المحض، والتنظيم الدقيق، وأنه روعي فيه رعاية كاملة تامة للكائنات جميعها، إذ قال:" وانظر إلى الكون أجمع، لقد ضم العدلُ الإلهي جميع موجوداته تحت جناح ميزانه، ويديم موازنة الأجرام العلوية والسفلية، ويعطيها التناسب والتلاؤم الذي هو أهم أساس للجمال، ويجعل كل شيء في أفضل وضع وأجمله، ويعطي كل ذي حياة حق الحياة، فيحق الحق ويحدّ من تجاوز المعتدين ويعاقبهم.. فشاهد الجمال الباهر جمال هذه العادلية الإلهية"[1].

وقد أهتم الأستاذ بإظهار الرؤية الإسلامية المتكاملة لبناء منهج ودستور عادل لمناحي الحياة جميعها. وبدأ ببيان دور الإنسان تجاه خالقه من حيث امتثال أوامره واجتناب نواهيه، وتطبيق منهجه والاحتكام إليه ونشره، وسعى إلى إظهار دوره تجاه الكون كله من حيث الاستخلاف في الأرض، وواجبه في استعماره ماديًا ومعنويًا ونشر الإصلاح ومنع الإفساد فيه. واتخذ من العدالة

[1] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:84.

مسلكًا لبناء شخصية الأنسان وتقويم سلوكه. وبيَّن أن ثمة علاقة جوهرية بين العدل والحكمة والرحمة والعناية، وأن تلك العلاقة هي دعامة رئيسة لتطبيق العدالة في الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهكذا يتم بناء دستور عادل ومنهج سليم لتفعيل العملية التربوية، وبناء مجتمع على أساس خلق سوي، وتنظيم الحياة الاجتماعية وفق معايير النظام القضائي العادل، والنهوض بالاقتصاد من خلال تنمية الثروات والتوازن في توزيعها، ورسم سياسات مبنية على توازنات ورؤى عادلة. وسعى الأستاذ إلى ربط العدل بمسؤولية الفرد تجاه القضاء في الدنيا، والثواب والعقاب والبعث والحشر في الآخرة، إذ قال:" أمن الممكن لخالق ذي جلال أظهر سلطان ربوبيته بتدبير قانون الوجود ابتداء من الذرات وانتهاء بالمجرات، بغاية الحكمة والنظام وبمنتهى العدالة والميزان ألا يعامل بالإحسان من احتموا بتلك الربوبية، وانقادوا لتلك الحكمة والعدالة، وان لا يجازي أولئك الذين عصوا بكفرهم وطغيانهم تلك الحكمة والعدالة؟"[1].

فبهذا النص يستبعد الأستاذ بالاستفهام الإنكاري ضياع عمل الصالحين، وترك معاقبة الطالحين. ويؤكد بدلالة فحوى الخطاب والقياس الأولى بأن الخالق الذي تمكن من خلق الكون بمنتهى العدالة والتنظيم من أدنى الذرات إلى أكبر المجرات، أنه قادر بطريق الأولى على العدل في محاكمة المحسنين وإثابتهم بإحسانه، ومحاكمة المسيئين ومعاقبتهم بعدله.

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:69.

ثانيًا: مفهوم اسم الله (العدل)[1]:

العدل: هو الاسم الذي قامت به السماوات والأرض، ويدل على عدل الله في ربوبيته وألوهيته، وعدله في خلقه للكون، وتيسير أموره من أدنى الذرات وأصغر الخلايا إلى أكبر المجرات، وعدله في أوامره التكوينية القدرية، وجعل الناس مجبرين من حيث الإرادة غير مكلفين بها، وعدله في أوامره التشريعية العملية، وجعل الناس مخيرين من حيث الإرادة بين الامتثال والترك، ومكلفين من حيث الأداء، وعدله في معاقبة الكافر الجاحد والفاسق العاصي، وإحسانه في مجازات الصالح التقي. ويرى الأستاذ النورسي أن اسم الله (العدل) هو المصدر للعدالة الجارية في الكون، وهو المدبر العادل لموازنة الأشياء والكائنات والظواهر الطبيعية كلها في الكون، ووضع كل شيء في مكانه المناسب، ورسم عمله وفق سنن كونية محكمة، إذ قال:" فتأمل في الموازنة الرائعة بين الشمس والكواكب السيارة الاثنتي عشرة التي كل منها مختلفة عن الأخرى، ألا تدل هذه الموازنة دلالة واضحة وضوح الشمس نفسها على الله سبحانه الذي هو (العدل القدير)؟.. ثم تأمل في أعضاء كائن حي من الأحياء التي لا تعد ولا تحصى، ودقق في أجهزته وفي حواسه تَرَ فيها من

---

[1] الدليل على أن العدل اسم من أسماء الله حديث أبي هريرةﷺ أن الرسول ﷺ قال:**(إن لله تسعة وتسعين اسما، مئة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة)**الحديث أخرجه البخاري1422 هـ، **(صحيح البخاري)** المصدر السابق، ج3، ص:198، رقم الحديث2736، وأخرجه الترمذي بزيادة ذكر فيها الأسماء كلها وكان من ضمنها (العدل) غير أنه حكم على هذه الزيادة بالغرابة وقد ضعفها الألباني في تزيله على سنن الترمذي، ينظر: : الترمذي (ت 279هـ)،(د.ت)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، المصدر السابق، ج5، ص:530، رقم الحديث:3507. ولكن يعضد هذه الزيادة بأجماع المسلمين أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالعدل وأفعاله كلها عدل محض، وقال الإمام الغزالي:" فإن الأسامي المشتقة من الأفعال لا تفهم إلا بعد فهم الأفعال وكل ما في الوجود من أفعال الله تعالى" وبهذا يفهم أن العدل المبثوث والمنتشر في الكون كله الذي هو فعله سبحانه وتعالى هو أسم من أسمائه عز وجل. الغزالي، أبو حامد (ت: 505هـ) 1407 – 1987، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، قبرص: الجفان والجابي، ص: 99. وينظر: د أشرف عبد الله برعي، 1428هـ-2007، **مضمون اسم الله العدل**، بحث مقدم إلى المؤتمر دولي في (العدالة لأجل عالم أفضل) إسطنبول، ص:195.

الانسجام التام، والتناسق الكامل، والموازنة الدقيقة ما يدلّك بداهة على الصانع الذي هو (العدل الحكيم) ... وإن العدالة العامة الجارية في الكون النابعة من التجلي الأعظم لاسم (العدل) إنما تدبر موازنة عموم الأشياء، وتأمر البشرية بإقامة العدل"[1]. وللإمام الغزالي رؤية بليغة في تفسير اسم الله (العدل)، إذ قال:" معناه العادل وهو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم، ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله، فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علمًا بأفعال الله تعالى من ملكوت السماوات إلى منتهى الثرى حتى إذا لم ير في خلق الرحمن من تفاوت، ثم رجع البصر فما رأى من فطور ثم رجع مرة أخرى، فانقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير، وقد بهره جمال الحضرة الربوبية، وحيره اعتدالها وانتظامها، فعند ذلك يعبق بفهمه شيء من معاني عدله تعالى وتقدس"[2].

ثالثًا: تجليات اسم الله (العدل) في الحياة:

إن الوجود برمته، والكون والكائنات الحية ما هي إلا مرآة عاكسة لتجليات أسماء الله الحسنى. وقد أشار في مظان متعددة من رسائله إلى أن ثمة تجليات غفيرة نيرة لاسم الله (العدل) في الكون والبيئة والحياة:

منها: أنه سبحانه وتعالى قد أضاء باسمه (العدل) الكون إضاءة معنوية يستنير به دروب الحياة، إذ النور يتجلى في مناحي الحياة كلها وبه تعتدل البشرية، ويستقيم الفكر، ومن وحيه تنبثق قوانين العدل والحكمة [3].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:476-477.

[2] الغزالي، أبو حامد (ت: 505هـ) 1407 – 1987، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ص: 98.

[3] ينظر: النورسي سعيد،2011م، اللمعات، ص:476-477.

ومنها: أنه منح كل شيء وجودًا في الكون بموازين حساسة ومقاييس خاصة، ووضع كل كائن حي في بيئة ملائمة له، من حيث تلبية متطلباته، واستمراره في الحياة، والحفاظ على نوعه، وتكييفه مع محيطه. وهذا يؤكد بوضوح أن الأمور تسير وفق عدالة وميزان مطلقين.

ومنها: أنه منح كل ذي حق حقه بدءاً من الضروريات، ومرورًا بالحاجيات بحيث وفّر لكل كائن كل ما يحتاج إلى بقائه في أفضل وضع وفقًا لاستعداداته ومواهبه. وهذا يدل على أن العدالة الإلهية هي التي تسيِّر الأمور.

ومنها: أنه يستجيب استجابة دائمة ومستمرة لمن يسأل بلسان الحال أو المقال، أو بالاستعداد أو الاضطرار. وان العدالة المطلقة والحكمة المطلقة هما اللتان تجريان عجلة الوجود.

منها: أنه يدبر إحياء الأموات وإماتت الأحياء بصورة متوازنة عادلة جلية، كما في تولدات النباتات ووفياتها والحيوانات وإعاشتها على الأرض [1].

منها: أنه أودع في كل كائن حين ملايين من الخلايا والأوعية الدموية والأنسجة وحجيرات الجسم المختلفة، وجعل لها أدوار مختلفة بحيث أن كلها تؤدي وظيفتها بالانسجام التام والتناسق الكامل والموازنة الدقيقة. وهذا العدل المطلق في تسيير الحياة يدل بالبداهة على الصانع الذي هو العدل الحكيم.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 477.

المطلب الثالث

أقســـام العـــدل

بعد استقراء الأستاذ للفظة العدل ومعانيه في القرآن الكريم استنتج أقسامًا عدة للعدل، باعتبارات متنوعة، هي:

القسمة الأولى: العدل باعتبار مصدر الأمر: ينقسم هذا العدل على قسمين هما:

1-العدل التكويني،2-والعدل التشريعي. إذ قال:" الشريعة الإلهية اثنتان، وهما آتيتان من صفتين إلهيتين.. الأولى الشريعة التكوينية الآتية من صفة الإرادة الإلهية، وهي الشريعة والمشيئة الربانية التي تنظم أحوال العالم، وحركاته التي هي ليست اختيارية...أما الأخرى فهي الشريعة الآتية من صفة الكلام الإلهي، هذه الشريعة تنظم أفعال الإنسان الاختيارية، ذلك العالم الأصغر، وتجتمع الشريعتان أحيانًا معًا"[1]. وفيما يلي تفسير للقسمين.

1-**العدل التكويني**: يفهم من كلام الأستاذ أن العدل التكويني هو العدل الصادر من الإرادة الإلهية المطلقة لتنظيم أحوال الكون، وهي قوانين جبرية محكمة مطردة في أجزاء الكون ومكوناته والظواهر الطبيعية جميعها. وقد أوضح ذلك بقوله:" إن العدالة الجارية في الكون نابعة من التجلي الأعظم لأسم الله(العدل)، إنما تديره موازنة عموم الأشياء، وتأمر البشرية بإقامة العدل"[2]، وقال:" وهكذا الأشياء التي تصاميمها وبرامجها ومقاديرها المعنوية موجودة في علم الصانع الجليل يخرجها جلّ وعلا بأمر (**كن فيكون**) من عدم ظاهري إلى عالم خارجي "[3]

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:863.

[2] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:477-478.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:28.

2-**العدل التشريعي**: يقصد به الأحكام الشرعية الصادرة من كلام الله المنزل على البشرية بوساطة الرسل (عليهم السلام)؛ لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ويكون الإنسان فيها مخيرًا من حيث الأداء، غير أنه يثاب على امتثالها ويعاقب على مخالفتها. وهذا معنى قول الأستاذ:" أما الأخرى فهي الشريعة الآتية من صفة الكلام الإلهي، هذه الشريعة تنظم أفعال الإنسان الاختيارية"[1]، وكذلك قوله:" فأسس العدالة والفضيلة شيدها الأنبياء، أي: إن الأنبياء هم الذين أرسوا تلك القواعد والأسس"[2]. وقوله:" وغالبًا ما يرى مطيع الشريعة والعاصي لها جزاءه وثوابه في الدار الآخرة"[3].

الفرق بين العدل التكويني والتشريعي:

ونرى أن الفرق بين العدلين هو الفرق الصادر عن الإرادتين، الإرادة الكونية والشرعية، فالإرادة الكونية تقدير أزلي، وهي جبرية ومستلزمة لوقوع المراد، ولكنها ليست بالضرورة محبوبة لله، بل قد يُراد أمر مكروه له كخلق الشياطين والشرور وذلك لعلل وحكم أرادها الله. أما الإرادة الشرعية فهي صادرة من كلام الله، وهي المراد من العباد شرعًا، وإنها متعلقة بالمحبوب لله تعالى وإن كان لم يقع، فهي أقرب لمعنى المحبة، والأولى أقرب لمعنى المشيئة، فالأولى واقعة لا محالة، والثانية محبوبة من غير شك غير أنها لا تستلزم وقوع المراد. وقد تجتمع الإرادتان كوجود الخير، فإن الله أراده إرادة كونية وشرعية؛ فأمر به وأحبه ورضي به، وأراده إرادة كونية فوقع؛ ولولا ذلك لما كان.

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:863.

[2] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:129.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:859.

القسمة الثانية: العدل باعتبار ما يتعلق بالإنسان وكسبه: ينقسم على قسمين، هما:

1-**العدالة المحضة:** عرفها الأستاذ النورسي بأنها:" الدستور العظيم الذي ينظر إلى الفرد والجماعة والشخص والنوع نظرة واحدة، فهم سواء في نظر العدالة الإلهية مثلما أنهم سواء في نظر القدرة الإلهية"[1]. يفهم من التعريف أن هذه العدالة مثالية من حيث النظر إلى جوهر العدل، وإعطاء كل نفس حقها الكامل في الحياة بحيث لا يمكن التضحية بها -من دون إذنها-لأجل المصلحة العامة، وأنها عامة غير مخصصة، إذ يشمل كل شخص مهما علت رتبته واختلف عرقه أو لونه أو لغته، ومطردة في الأزمنة والأمكنة جميعها. وقد استنكر الأستاذ سياسة التضحية بالأقل، معللاً أن استعمالها بغير ضوابط تصبح ذريعة للتلاعب بها، مبينًا أن الإفراط فيها أدى إلى نشوب الصراعات والحروب التي قضت على الأكثرية من أجل طموحات الأقلية كما في الحربين العالميتين [2]. وقد استند النورسي في نظريته على آيتين من القرآن الكريم، إذ قال:" وهكذا لقد وجدت عوضًا عن هذا القانون البشري الأساس الغادر، القانون الأساس للقرآن العظيم: ﴿ **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** ﴾ (الأنعام: 164) ﴿ **مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ (المائدة: 32)، فهاتان الآيتان تعلمان القاعدة الجليلة الآتية :(لا يؤخذ أحدٌ بجريرة شخص آخر. ثم إن البريء لا يُضحي به-حتى من أجل جميع الناس-دون رضاه، ولكن لو ضحا بنفسه بإرادته وبرضاه فتلك مرتبة الشهداء). هذه القاعدة الجليلة هي التي ترسي العدالة الحقة في البشرية"[3].

2-**العدالة الإضافية (النسبية):** عرفها الأستاذ بقوله:" أما العدالة الإضافية فهي أن الجزء يُضحى به لأجل سلامة الجميع، فهذه العدالة لا تأخذ حق الفرد بنظر الاعتبار لأجل الجماعة، وإنما

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:848.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الملاحق**، ص: 356-357.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الملاحق**، ص:357.

تحاول القيام بنوع من عدالة إضافية من حيث الشر الأهون" [1]. يفهم من كلامه أن هذه العدالة نسبية ومبنية على تغليب المصلحة العامة، وقاعدة الأخذ بأخف الضررين. غير أنه اشترط لتطبيقها شرطين الأول: أن يكون ذلك برضى الشخص وإرادته، والثاني: وألا يصار إليها إلا بعد تعذر العمل بالعدالة المحضة. [2]وقد حرم تطبيقها عند فقدان هذين الشرطين أو أحدهما، معللًا أن الحق هو الحق ضمن إطار الرحمة الإلهية، فلا ينظر إلى كونه صغيرًا أو كبيرًا، فلا يجوز التضحية بحياة فرد من أجل الجماعة؛ لأن إزهاق حياته وإزالة عصمته وهدر دمه شبيهة بإزالة عصمة الناس جميعًا، وهدر دمائهم [3].

وقد قارن الأستاذ بين سياسة المدنية الحديثة وعدالة القرآن بقوله:" إن سياسة المدنية الحاضرة تضحي بالأكثرية في سبيل الأقلية، بل تضحي قلة قليلة من الظلمة بجمهور كبير من العوام في سبيل مقاصدها. أما عدالة القرآن الكريم، فلا تضحي بحياة بريء واحد، ولا تهدر دمه لأي شيء كان، لا في سبيل الأكثرية، ولا لأجل البشرية قاطبة"[4].

القسمة الثالثة: العدل باعتبار وجهته الكلية: ينقسم أيضًا على قسمين، هما:

1-**العدالة الإيجابية:** عرفها الأستاذ بأنها:" إعطاء كل ذي حق حقه. فهذا القسم من العدالة محيط وشامل لكل ما في هذه الدنيا لدرجة البداهة. بأن ما يطلبه كل شيء وما هو ضروري لوجوده، وإدامة حياته التي يطلبها بلسان استعداده، وبلغة حاجاته الفطرية، وبلسان اضطراره من الفاطر

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:68-69.

[2] المصدر نفسه، ص:68-69.

[3] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:848. والنورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:68.

[4] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:848.

ذي الجلال يأتيه بميزان خاص دقيق، وبمعايير ومقاييس معينة، أي أن هذا القسم من العدالة ظاهرة ظهور الوجود والحياة"[1].

نرى أنه يظهر في هذا القسم تجليات اسم الله(العدل)، واسمه (الحكيم)، إذ يتجلى العدل المطلق في قضية الوجود برمته أي: يثبت أن الوجود عدل محض. بمعنى أن كل شيء في الوجود بدءاً من المجرات والكواكب والكائنات الحية وانتهاءً بأدنى الذرات مصمم بعدل وحكمة، وأنه سبحانه قد وهب الحياة للكائنات كلها، وقدّر لها بميزان العدل ضروريات البقاء وحاجياته، ومنح كل صنف منها ما يلائمه في حياته وتكيفه مع البيئة التي يعيش فيها.

2-**العدالة السلبية**: وهي:" تأديب غير المحقين، أي إحقاق الحق بإنزال الجزاء والعذاب عليهم. فهذا القسم وإن كان لا يظهر بجلاء في هذه الدنيا إلا أن هناك إشارات وأمارات تدل على هذه الحقيقة. خذ مثلا سوط العذاب، وصفعات التأديب التي نزلت بقوم عاد وثمود، بل بالأقوام المتمردة في عصرنا هذا، مما يظهر للحدس القطعي هيمنة العدالة السامية وسيادتها"[2].

نرى أن هذا القسم نسبي ومطلق، فهو نسبي التحقق في الدنيا، ومطلق التحقق في الآخرة. وهو سلبي؛ لأن الإنسان مخير أمامه من حيث الإرادة والاختيار في تطبيقه أي: أن الله منحه القدرة على اجتناب أوامره وارتكاب نواهيه ومحرماته، غير أنه يعاقب على ذلك، عقاباً شرعيًا في الدنيا وعقاباً إلهيا في الآخرة. ومن شأن العقاب الردع والزجر عن ارتكام الآثام والجرائم كما هو جلي من قوله تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة:179). وقد أشار الأستاذ إلى معنى هذه الآية بقوله:" إن الحد أو العقاب عندما يصدر امتثالًا للأمر الإلهي والعدل الرباني، فإن الروح والعقل والوجدان واللطائف المندرجة في ماهية الإنسان تتأثر به

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، هامش ص:91.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**،الهامش ص:91.

وترتبط به"[1]. وقد اجتمع القسمان الإيجابي والسلبي بوضوح في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٩٠).

---

[1] النورسي سعيد،2011م، صيقل الإسلام، المصدر السابق، هامش ص:492.

المبحث الثاني

العدل الكوني والبيئي وأثرهما في الإيمان وتفنيد فرضية المصادفة

تختلف نظرة الأستاذ النورسي عن رؤية كثير من العلماء الذي اختزلوا العدل في أحكام الراعي والرعية، والأحكام الشرعية، والقوانين القضائية فحسب. إذ تتميز نظرته بالشمولية والموسوعية والموضوعية، فتتصف بالشمولية؛ لأنه استهل الحديث عن العدل بالعدل الوجودي المتمثل في قضية الوجود، وخلق الكون، وإيجاد الحياة، وإحداث المخلوقات والكائنات، والظواهر الفلكية والحوادث الطبيعية جميعها. وتتسم نظرته بالموسوعية؛ لأنه أجمل الحديث في أصول العدل، وفصله في فروعه بطريقة فلسفية علمية تحليلية بدءًا من أعظم الكائنات وانتهاءً بأدناها وأصغرها. وتتصف نظرته بالموضوعية؛ لأنه اعتمد على الأدلة العقلية والمنطقية والحجج البرهانية؛ لبرهنة العدل الإلهي، وتجنب نسبياً إثارة العواطف.

وحري بالذكر أنه أفاض الحديث في رسائله في مظان جمة عن العدل عمومًا، والعدل الكوني والبيئي خصوصًا، مركزًا الحديث عن الوجود برمته والعدل فيه، ونشوء الكون بهذه الدقة المحكمة وهذا القانون المعجز المبني على العدل المطلق. ثم بين العدل في إيجاد المخلوقات واستخلاف البشر –من دون غيره من المخلوقات–في الأرض واستعمارهم فيها. وعدَّ ذلك كله برهانًا ينطق بلسان الحال بإثبات وجود عادل مدبر واجب الوجود، وتفنيد فرضية المصادفة العشوائية العمياء.ويتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: **معالم العدل في الكون.**

المطلب الثاني: **معالم العدل في البيئة.**

المطلب الثالث: **أثر العدل الكوني والبيئي في الإيمان، وتفنيد فرضية المصادفة.**

المطلب الأول

معـــالم العـــدل فـي الكــون

أَصَّل الأستاذ العدل بجعله قضية كونية وبيئية، مستدلاً على ذلك بتجليات القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبالنظر بالبصر والتفكر بالبصيرة في الوجود، إذ يقول: "فهذا الكتاب الكوني العظيم يتجلى فيه النظام بوضوح تام بحيث يظهر النظام كالشمس في رابعة النهار، فتظهر معجزة القدرة في كل كلمة أو حرف فيه، فيتألف هذا الكتاب البديع فيه من الإعجاز الباهر... فإنك ترى في هذا الكتاب من النظم الدقيق المتشابك المتساند بحيث يلزم لإيجاد نقطة في مكانها الصحيح قدرة مطلقة تستطيع إيجاد الكون كله، وذلك لأن كل حرف من حروفه له وجه ناظر إلى كل جملة من جمل الكتاب، وله عين شاخص إليها، بل إن كل كلمة فيه لها ارتباط وثيق مع كلمات الكتاب كله"[1].

ويمكن تناول معالم العدل في الكون من خلال المسألتين الآتيتين:

الأولى: معالم العدل في كتاب الله المشهود تبرهن آيات العدل في كتابه المقروء:

عدّ الأستاذ النورسي الكون كتاب الله المشهود المنظور، في حين عدّ القرآن كتابه المقروء المسموع، إذ يقول: "واعلم أن الكتاب الكبير المشهود (العالم)، وكتاب العزيز المسموع (القرآن) بخس أكثر البشر حقهما"[2]. ونرى أنه يتجلى في كتابه المشهود عظمته وعدله المطلق في تقديره سبحانه، وتقنينه لنواميس الكون من جريان المجرات في الفضاء، ودوران الكواكب في المسار الذي رسم لها بعدل ودقة متناهية، وتظهر تنظيمه الدقيق في كل جزئية من جزئيات الكون

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:412-413.

[2] المصدر نفسه، ص:304.

الفسيح، وقدّر لكل شيء مهما كبر أو صغر حيزًا في الوجود مقدر بتقدير زماني ومكاني تناسبه. وبهذا المنطق العقلي يجعل النورسي الكتاب المشهود برهانًا على عدل الكتاب المقروء وعصمته، ويتخذ من الكتاب المقروء دليلاً للكتاب المشهود ومُفسَّرًا به ومفسِرًا له في الوقت نفسه. إذ يقول:" إن كتاب الكون المشهود بآياته الشؤونية تفسر تلك الآيات القرآنية، وتقربها إلى فهمك بإراءة كثير من نظائرها المشهودة لعينيك، في تلافيف اختلاف الليل والنهار، وفي معاطف تحول الفصول والإعصار"[1].

وقد أبدع الأستاذ في الربط بين الميزان العدل في الكتاب المشهود بأحكام الموازين في الكتاب المقروء،إذ قال" إن ذكر الميزان أربع مرات في سورة الرحمن إشارة إلى أربعة أنواع من الموازين في أربع مراتب، وبيان لأهمية الميزان البالغة ولقيمته العظمى في الكون. وذلك قوله تعال: ﴿ **وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ** ﴾ (الرحمن: ٧ – ٩)، فكما لا إسراف في شيء، فلا ظلم كذلك ظلمًا حقيقيًا في شيء، ولا بخس في الميزان قط"[2].

ونرى أنه يفهم من الآية الكريمة أن رفع السماء ووضع الميزان في المعادلة الكونية تستوجب تحريم الطغيان في الميزان الكوني والبيئي، والموازين جميعها، إذ العبرة بعموم اللفظ، ووجوب إقامة الوزن في أمور الحياة كلها، والنهي عن استغلال الميزان والغش فيه. وبمفهوم آخر أنه إذا كان الكون الذي نعيش فيه قائم على الميزان، فبطريق الأولى أن نقيم الحياة على الميزان. والله أعلم.

الثانية: العدل الملكي والعدل الملكوتي:

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:436.

[2] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:304.

ومن خلال استقرائي لرسائل النور لاحظت أن الأستاذ ينظر إلى العدالة بنظرتين نظرة ملكية، ونظرة ملكوتية. فالنظرة الملكية، هي: النظرة التي تنظر إلى الأشياء والحوادث من حيث ظواهرها من دون أن تكون لها قدرة الولوج في بواطنها لمعرفة عللها وحكمها. وعلل ذلك الأستاذ بقوله: "لذا وضع الخالق الحكيم الأسباب الظاهرة ستارًا لتصرفات قدرته؛ لئلا تظهر مباشرةً يد القدرة الحكيمة بالذات على الأمور الجزئية التي تظهر للعقول القاصرة التي ترى الظاهر، كأنها خسيسة غير لائقة، إذ العظمة والعزة تتطلب ذلك "[1].

أما النظرة الملكوتية التي نحن بصددها فهي النظرة التي تعقل بها الحقائق من حيث قيمها وآياتها الخفية، وهي نظرة مختصة بالبحث عن الحكم المتوارية الخفية خلف الظواهر الملكية، فهي نظرة:" شفافة، صافية نزيهة في كل شيء فلا تختلط معها ألوان ومزخرفات التشخصات هذه الجهة متوجهة إلى بارئها دون وساطة، فليس فيها ترتيب الأسباب والمسببات ولا تسلسل العلل، ولا تدخل فيها العلية والمعلولية، ولا تتداخل الموانع. فالذرة تكون فيها شقيقة الشمس"[2] فيظهر مما سبق أن المنظار الملكوتي للعدالة هو أن العدالة تجليٌ لاسم الله العدل كما قال الأستاذ: " وإن العدالة الجارية في الكون النابعة من التجلي لاسم (العدل) إنما تديره موازنة عموم الأشياء، وتأمر البشرية بإقامة العدل"[3].

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:614.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:614.

[3] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:304.

المطلب الثاني

معـــالم العــدل فــي البيئة [1]

تطلع الأستاذ النورسي في مواطن غفيرة من رسائله إلى تجلية معالم العدل الإلهي في البيئة المحيطة بالإنسان محاولًا الكشف عن الدستور الإلهي العادل في تنظيم شؤون البيئة، ومحذرًا الإنسان من مخالفة سنن الطبيعة، والإفساد فيها مسرفاً في تسخيرها لرغباته السلبية، إذ قال:" أيها الإنسان المسرف الظالم.. اعلم أن (الاقتصاد والطهر والعدالة) سنن إلهية جارية في الكون، ودساتير إلهية شاملة تدور رحى الموجودات عليها لا يفلت منها شيء...وأنت بمخالفتك الموجودات كلها في سيرها وفق هده السنن الشاملة تلقي النفرة منها، والغضب عليها وأنت تستحقها....إن الحكمة العامة المهيمنة في الكون والتي هي تجلٍ أعظم لاسم (الحكيم)إنما تدور حول محور الاقتصاد وعدم الإسراف.."[2]. وقد استلهم النورسي هذه الفكرة من قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا** ﴾ (الأعراف: ٥٦) وقوله سبحانه ﴿ **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (الروم:41). فهو بذلك يثبت أن القرآن الكريم سبق علماء البيئة فيما توصلوا إليه من المخاطر الناجمة عن سوء استخدام الإنسان للبيئة. فقد تعالت الأصوات بالحفاظ على البيئة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وقد عقدت مؤتمرات عالمية لتدارك الوضع والتقليل من المخاطر، وإيجاد حلول

---

[1] توصل العلماء في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة المنعقد في (استوكهولم سنة1972 م) إلى وضع مفهوم شامل لمصطلح البيئة (**Environmental**) وهو: المحيط الذي يعيش فيه الإنسان مستثمرًا ومستغلاً الموارد المتاحة لتلبية حاجاته وإشباع رغباته وتطلعاته، ويشمل الطبيعة بمائها وهوائها وتربتها ومعادنها ومصادر الطاقة والنباتات الطبيعية والحشرات والحيوانات كافة، فهي تضم نظامين أحدهما طبيعي والآخر ثقافي (حضاري). ينظر: صباريني رشيد أحمد،1979، **البيئة ومشكلاتها**، الكويت: إصدارات مجلس الوطني للثقافة والفنون، (د.ط)، ص:23-24.

[2] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:477.

مناسبة لها، ولعل أول مؤتمر عالمي انعقد عن البيئة برعاية الأمم المتحدة كان في العاصمة السويدية استوكهولم سنة1972م، وبعده جرت مؤتمرات عدة في الموضوع نفسه في عواصم مختلفة من العالم[1].

مظاهر العدل وتجلياته الربانية في البيئة:

إن تأمل الأستاذ النورسي ببصيرته الثاقبة في كتاب الله المقروء جعله يستنبط قواعد ربانية لهذه الحياة، ثم قام بمقارنتها بما يشاهد من نواميس كونية من خلال تأمله في الكتاب المشهود. وقد أوصلته المقارنة بين منظوره ومقروئه إلى أن ثمة مظاهر للعدل الرباني تتجلى بوضوح في الكون كله والبيئة المحيطة بالإنسان، وقد عدّ تلك المظاهر دلائل مشهودة واقعية لكل ذي بصيرة وعقل على وجود الله سبحانه وتعالى، وقد ذكر في رسائله مظاهر وفيرة للعدل الرباني. وسنقتصر على عدد منها:

أولًا: ظواهر العدل في البيئة تبرهن آيات العدل في القرآن:

إن استبصار الأستاذ النورسي لكتاب الله المشهود (الكون)، وتأمله في البيئة التي عاش فيها، أوصله إلى نتائج برهن بها أن كل مظهر من مظاهر الطبيعة في البيئة المحيطة بالإنسان مصممة بموازين عادلة ومقاييس محكمة، إذ قال:" فإن شئت فأنعم النظر في الموجودات كلِّها، ابتداءً من حجيرات الجسم إلى الكريات الحمر والبيض من الدم... ومن واردات البحار ومصاريفها إلى موارد المياه الجوفية وصرفياتها، ومن تولدات الحيوانات والنباتات ووفياتها، إلى تخريبات الخريف وتعميرات الربيع، ومن وظائف العناصر وحركات النجوم إلى تبدل الموت والحياة، ومن تصادم النور والظلام إلى تعارض الحرارة والبرودة، وما شابهها من أمور ، كي ترى أن كل

---

[1] ينظر: صباريني رشيد أحمد،1979، **البيئة ومشكلاتها**، ص:23-24.

يوزن ويقدّر بميزان خارق الحساسية ، والجميع يكتال بمكيال غاية في الدقة، بحيث يعجز عقل الإنسان أن يرى إسرافًا حقيقيًا في مكان وعبثًا في جزء.."[1]. وكل ما أثبته الأستاذ من مظاهر العدل جاء مفصلًا لما أجمل في الآيات -التي تناولت الميزان والتقدير البيئي-ومفسرًا لها وتصديقـًا بها، نحو قوله تعالى﴿ **وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ**﴾ (الرعد: ٨)، وقوله سبحانه: ﴿ **وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ** ﴾ (الحجر:19).

ثانيًا: العدل الإلهي يتجلى في التكامل والتوازن في وظائف المخلوقات:

إن توظيف الموجود للكائنات في البيئة بهذه الحكمة، وتساند بعضها ببعض بحيث تكتمل الأدوار المناطة عليها بشكل عجيب، مظهر آخر من مظاهر العدل الإلهي في البيئة التي لولا هو لاستحال للمصادفة العشوائية أن تنظم هذا الكم الغفير من الكائنات بهذه الدقة، إذ قال: "إننا نرى وظائف المخلوقات تنسج على منوال الحكمة، وتكال بميزان العدل، وهما من الدقة والحساسية بحيث لا يتصور الإنسان أفضل منها... ونرى العدالة المطلقة تضع كل عضو من الكائن الحي في موضعه اللائق به، وتنسقه بموازين دقيقة وحساسة،...ونراها تمنح كل عضو تناسقًا لا عبث فيه، وموازنة لا نقص فيها، وانتظامًا لا ترى فيه إلا الإبداع، كل ذلك ضمن جمال زاهر وحسن باهر حتى تغدو المخلوقات نماذج مجسمة للإبداع والإتقان والجمال"[2].

وهذا التوازن والعدل البيئي في توظيف الكائنات بهذه الدقة والانسجام آيات كونية للعدل الرباني المشهود، وهذه الآيات الكونية تعد تفسيرًا ومرآةً للآيات القرآنية التي تتناول قضية العدل البيئي نظريًا، وثمة شواهد كثيرة في القرآن الكريم، نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا**

[1] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:476.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:249-250.

قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنعام: ٩٩).

يظهر لنا من الآية المشهودة أن ثمة مدبرًا حكيمًا عادلًا يُسيّر أمور هذا الكون بمنهجية عادلة، إذ جعل نزول المطر سببًا لظهور النباتات والأشجار والفواكه، فالسبب هو نزول المطر والمسَبَب إخراج النبات من الأرض، وجعل سبحانه من السَبب والمسَبَبِ معًا سببًا لتهيئة هذا الكوكب للإنسان للعيش عليه. وإن كل ذلك مقدر بمقادير معينة كما قال تعالى: ﴿ **قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا** ﴾ (الطلاق: ٣)، إذ المسَبَب (النبات) يطلب السبب (المطر) في أوقات محددة بمقاييس محددة بحيث لو تأخر السبب عن أوانه لفسد المسَبَب، ولو فسد المسَبَب الأول لأدى إلى مضايقة المسَبَب الثاني الذي هو الإنسان. وهذه هي القاعدة المطردة في تسير شؤون البيئة، أما بعض الظواهر الطبيعية والجزئية التي تخالف القاعدة فلا عبرة بها. ويتجلى موضع الشاهد في فذلكة الآية: ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴾، إذ المقصد من سرد تلك النعم هو التفكر في البيئة المنظورة؛ للوصل إلى الإيمان بالخالق العادل.

ثالثًا: التوازن في تقسيم الأرزاق في البيئة مظهرٌ من مظاهر العدل الرباني:

إن الاستقصاء العلمي النظري للنورسي في البيئة بنظرته الاستكشافية وبحثه العملي فيها أوصله إلى أن الكائنات جميعها تسترزق بعدل وحكمة، وأن الله يهب لها الرزق بمقادير متوازنة بحسب افتقار الكائن إليه، وليس بقوة الكائن وقدرته، وقد أفاض في سرد الأمثلة الواقعية من البيئة وشملت أمثلته كمًا غفيرًا من الكائنات، نذكر منها قوله:" إن تسارع أرزاق الأشجار إليها- وهي محتاجة للرزق- دون أن يكون لها اقتدار ولا اختيار ولا إرادة وهي ساكنة في أماكنها، وكذلك سيلان الحليب من تلك المضخات العجيبة إلى أفواه الصغار العاجزين، وانقطاع تلك النفقة

مباشرة عنهم بعد اكتسابهم جزءاً من الاقتدار ...ليثبت بداهة أن الرزق الحلال لا يأتي متناسبًا مع القدرة والإرادة وإنما يأتي متناسبًا مع الضعف والعجز اللذين يمنحان التوكل"[1].

وقد برهن الأستاذ بأدلة المشاهدة الواقعية أن التناسب العكسي للرزق مع الاقتدار والاختيار دليل على عدل الرباني، لأنه لو كان التناسب بين الرزق والاقتدار والاختيار توافقيًا لاختل ميزان الطبيعة، ولأدى ذلك إلى هلاك الكائنات الضعيفة كلها، وانقراضها واختفائها من الوجود، لكن العدل الرباني حال دون ذلك، وأحدث توازنًا بين الكائنات بجعل التناسب بين الرزق والاقتدار عكسيًا فالضعيف يُسترزَق، والقوي يَسترزِق، وهو العدل عينه.

وبهذه الأدلة العلمية الواقعية المشهودة تمت برهنة حقيقة العدل الرباني في توزيع الرزق على الكائنات في آيات الكتاب المقروء، وثمة آيات كثيرة يستشهد بها في هذا الموضوع نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ (هود: 6)، وقوله سبحانه:﴿ **وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ﴾ (العنكبوت: ٦٠).

رابعًا: العدالة الربانية تهب كل مخلوق حقه في الحياة (BIODIVERSITY):

إن الكائنات الحية كلها من أصغرها إلى أكبرها تمثل حلقة أساسية من حلقات سلسلة (**المنظومة البيئية المتوازنة**)، وأن بقاء كل حلقة –مهما صغر حجمها –من السلسلة ضروري لبقاء بقية حلقاتها[2]. وقد استلهم النورسي رؤيته هذه من الآيات القرآنية التي تدل على أن كل ما يدب على

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص:206.

[2] ينظر: د. خلاف الغالبي،1428هـ–2007م، **العدالة وعلم البيئة عند النورسي**، بحث مقدم إلى المؤتمر دولي في (العدالة لأجل عالم أفضل) إسطنبول، ص:762.

الأرض -مهما كان ضئيلًا من حيث الحجم-أمم كالبشر، كما هو جلي من قوله سبحانه: ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ۚ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** ﴾ (الأنعام: ٣٨) ، وقد استنبط من قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ** ﴾ البقرة:205)، أن أنواع الكائنات الحية أمانة في عنق الإنسان المستخلَف في الأرض، وحرم عليه الإفساد والإفراط والإسراف في تسخير البيئة بما فيها من الحرث والنسل إلا بما تقتضيه الضرورة، إذ قال" العدالة القرآنية المحضة لا تهدر دم بريء ولا تزهق حياته حتى لو كان في ذلك حياة البشرية جمعاء. فكما أن كليهما في نظر القدرة سواء، فهما في نظر العدالة سواء أيضًا. ولكن الذي تمكن فيه الحرص والأنانية يصبح إنسانًا يريد القضاء على كل شيء يقف دون تحقيق حرصه حتى تدمير العالم والجنس البشري إن استطاع"[1].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:599.

المطلب الثالث

أثر العدل الكوني والبيئي في الإيمان وتفنيد فرضية المصادفة

إن النظرة النورسي الفاحصة الماحصة في كتاب الله المشهود، وقراءته المتمعنة المتروية لكتاب الله المقروء أوصله إلى أن الكتاب المشهود بكل ما يحتويه من الأجرام السماوية والمجرات بمحتوياتها والكواكب بظواهرها، والطبيعة بمظاهرها وأحداثها، والكائنات الحية بأصنافها، والنفس البشرية بتعقيداتها لها غاية جلية في هذا الوجود، وإنها خلقت أساساً لأجلها، وهذه الغاية التي أشكلت على الفلاسفة فهمها، واختلفوا فيها اختلافًا متشعبًا، هي مترجمة ومفصلة ومفسرة في كتاب الله المقروء في آيات جمة، نذكر منها قوله تعالى:" ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٦٤).

بمعنى أن كل حرف من الكتاب المشهود يدل دلالة عقلية قطعية على وجود خالق لهذا الكون متصف بصفات الكمال. وقد أفصح الأستاذ النورسي عن ذلك بقوله:" إذ النظام المندمج في الكائنات، وما فيه من رعاية المصالح والحكم، يدل على قصد الخالق الحكيم وحكمته المعجزة، وينفي نفياً قاطعاً وهم المصادفة والاتفاق الأعمى"[1]، وبعد أن فصّل القول في عالم الكون والحيوان والإنسان قال:" وكل فرد من هذه الأنواع الوفيرة كأنه ماكنة بديعة عجيبة تبهر الأفهام. فلا يمكن أن تكون القوانين الموهومة الاعتبارية والأسباب الطبيعية العمياء الجاهلة، موجدة

([1]) النورسي سعيد،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:418.

لهذه السلاسل العجيبة من الأفراد والأنواع. أي أن كل فرد، وكل نوع، يعلن بذاته أنه صادر مباشرةً من يد القدرة الإلهية الحكيمة"[1].

ويجدر بالذكر أن للأستاذ النورسي إيماءات فكرية عقلية إلى العدالة المتجلية في الكون عموماً والبيئة خصوصًا تستوجب الإيمان بوجود الله: نذكر منها:

أولًا: الإيماء إلى أن العدل الكوني يستوجب معرفة الله:

أثبت النورسي في رسائله أن الإنسان مؤمن بالفطرة[2]. وعدّ كتاب الكون أول دليل على معرفة الله، إذ يقول:" إن ما يعرف لنا ربنا هو ثلاثة معرفين أدلاء عظام، أوله كتاب الكون"[3]، وليس ثمة تناقض بين قوليه؛ وذلك لأن الفطرة هي الشعور المغروز في خلجات النفس والإحساس النابع من الوجدان السليم بوجود الله، ولكن هذا الإحساس غير كاف لمعرفة صفات الله والتعرف عليه، بل لا بد من التفكر في الكون والبيئة التي يعيش فيها ليرى ببصره وبصيرته قدرة الله في إيجاد ملايين المخلوقات من العدم بأصناف مختلفة، وإعطاء كل صنف نمطًا معينًا في الحياة، ووظيفةً محددة في التناسل والاسترزاق والحفاظ على جنسها، وتهيئة كل نوع بما يتناسب مع ظروف البيئة التي يعيش فيها بحكمة وتوازن وعدل، فكل هذه الأمور المشاهدة تدفع الإنسان إلى الإيمان بوجود رب متصف بالقدرة والحكمة والعدل، كما هو واضح من قول النورسي:"فان إحداث عوالم ذات حياة، وإيجاد كائنات موظفة في هذه الدنيا، إحداثـًا وإيجادًا بكل علم وحكمة، وميزان وموازنة، وانتظام ونظام، واستعمالها بقدرة، واستخدامها برحمة في المقاصد الربانية، وفي الغايات

([2]) النورسي سعيد،2011، **صقيل الإسلام**، ص:115.

[2] النورسي سعيد ،2011، **المثنوي العربي النوري**، ص:420.

[3] النورسي سعيد،2011، **الكلمات**، ص:255.

الإلهية، وفي الخدمات الرحمانية، تدل بالبداهة على وجوب وجود ذاتٍ مقدسة جليلة لاحدّ لقدرتها، ولانهاية لحكمتها..." [1].

ثانيًا: الإيماء إلى أن العدل الكوني يستوجب وجود الرسل (عليهم السلام):

بعد أن برهن الأستاذ أنه يستلزم من العدل المشاهد في الكون والبيئة معرفة وجود الله، شرع في استبانة أن معرفة وجوده سبحانه وحدها غير كافية، فهي ليست الغاية الرئيسة من الخلق، بل لابد من فهم الغاية الرئيسة التي من أجلها خُلق الكون وسُخِر بكل ما فيه لأجل استخلاف الإنسان فيه. وإن أدرك الإنسان بعقله وجود الله ومعرفته فهو عاجز عن درك الغاية من الوجود بعقله، فيقتضي ذلك وجود وساطة لنقل الوحي لبيان الأمور الغيبية وإبلاغ الأوامر التشريعية. وقد أوضح ذلك الأستاذ بقوله: "إن هذا الكون مثلما يدل على صانعه، وكاتبه، ومصوره الذي أوجده...فهو كذلك يستدعي لا محالة وجود من يعبر عما في هذا الكتاب الكبير من معانٍ، ويعلَم ويعلِّمُ المقاصد الإلهية من وراء خلق الكون، ويعلم الحكم الربانية في تحولاته وتبدلاته، ويدرس نتائج حركاته الوظيفية، ويعلن قيمة ماهيته وكمالات ما فيه من الموجودات. أي يقتضي داعيًا عظيمًا، ومناديًا صادقًا وأستاذًا محققًا، ومعلمًا بارعًا، فأدرك السائح أن الكون يدل ويشهد على صدق النبيﷺ وصوابه الذي هو أفضل من أتمّ هذه الوظائف والمهمات"[2].

ونرى أن ذلك هو معتقد أهل السنة والجماعة في قضيتي الحسن والقبح، إذ إنهما في الأمور التفصيلية واستحقاق الثواب والعقاب شرعيان وليسا عقليين [3].بمعنى أن العقل قد يميز بين

[1] النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص:173.

[2] النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص:161.

[3] ينظر: ابن تيمية، 1416هـ-1995م **مجموع الفتاوى**، المصدر السابق، ج8، ص:90، والعيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي (ت: 855هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ج23،ص:79.

الحسن والقبح في الأمور الكلية الإجمالية كوجود الله وقدرته وعدله، لكن الغاية من الوجود، أما المنهج الرباني بتفاصيله من العبادات والمعاملات والعقوبات وكذلك الأمور الغيبية لا سبيل لإدراكها بالعقل. وهذا دليل عقلي على أن البشرية مفتقرة ومضطرة إلى معرفة ذلك بوساطة رسل الله وأنبيائه المعصومين (عليهم السلام).

ثالثًا: الإيماء إلى أن العدل الكوني ينفي الصدفة والعشوائية عن الخلق:

إن التأمل في القرآن الكريم [1] والتحري الدقيق لنواميس الطبيعة في الكون والبيئة والظواهر الطبيعية، والكائنات الحية، التي تفصح عن المنهجية المحكمة في إدارة الكون وتنظيم شؤونه، يدفعنا إلى التوفيق بين العدل في الكتاب المشهود (الكون)، وقراءتنا له في الكتاب المقروء(القرآن)، وبذلك تتم برهنة استحالة نشوء هذا التكوين المعقد للكائنات، وهذا التنظيم المحكم في تسيِّر حياتها نتيجة مصادفات عشوائية، " فالمصادفات العشواء، والطبيعة الصماء، والقوة العمياء، والأسباب الجامدة، والعناصر المبعثرة، لن تمتد يدها، أو تتدخل في تلك الأفعال التي هي في منتهى الدقة والميزان والحكمة. والتي تنجز بكل بصيرة وحيوية وانتظام وإحكام. وليست الأسباب إلا حجابًا ظاهريًا فحسب، تستخدمها القدرة الفاعلة لذي الجلال والعزة، وتسخرها على وفق أمره وإرادته وقوته"[2].

[1]هناك أيات كثيرة يستدل بها على أن الكائنات الحية تخضع لقوانين طبيعية مسيّرة من الله سبحانه وتعالى. نذكر منها: قوله تعالى:﴿ **وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ (النحل: ٦٨)، وقوله تعالى:﴿ **وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۖ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ**﴾ (النحل: ٦٦)، وقوله سبحانه﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقوله عزّ وجلّ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ * هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ (آل عمران: ٥ – ٦) وآيات أخرى كثيرة.

[2] لنورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، ص:187.

وهكذا يتم تفنيد نظرية داروين القائلة بـ(التطور والنشوء والارتقاء) التي ادعت أن الكائنات جميعها تطورت من خلية واحدة وجدت نتيجة عوامل طبيعية ومناخية متنوعة التي أدت إلى تجميع البروتينات وجزيئات من عناصر أخرى-بطريقة المصادفة العشوائية-في خلية واحدة هي الأميبا، ثم تطورت وتغيرت ضمن شريط زمني طويل، إذ انشطرت إلى خليتين ثم إلى خلايا متعددة ومتنوعة، وهكذا حتى ظهرت الكائنات الحية جميعها [1].

وقد فند هذه النظرية وأثبت بطلانها كثير من علماء الغرب إذ رأوا أن النظرية الداروينية لا تقدّم تفسيراً دقيقاً للحياة. وبرهنوا أن التحولات البيولوجية العشوائية، والانتقاء الطبيعي، والوراثة لا تكفي لنشوء الكائنات الحية ونجاحها في البقاء والاستمرار، بل لا بد من وجود طريق ارتقائي مُعبّد من نقطة بيولوجية إلى أخرى. وعلى هذا الأساس استنتجوا بأنه لا بد من وجود مصمّم عاقل هو المسؤول عن خلق الحياة [2]." فإن الانتظام التام إنما هو دليل بذاته على الوحدة؛ إذ يستدعى منظمًا واحدًا، فلا يسعه الشرك الذي هو محور المجادلة"[3].

رابعًا: الإيماء إلى أن تجليات العدل في البيئة تقتضي العدالة المطلقة في الآخرة:

بما أن الإيمان بالبعث والحساب من الغيبيات؛ لذا عرج كثير من علماء العقيدة إلى الاستدلال عليه بالمنهج العقلي والمنطقي والفلسفي، في حين اكتفى آخرون بالاستدلال عليه بالقرآن والسنة

([1]) ينظر: داروين تشارلس،سنة2004،أصل الأنواع، المصدر السابق،ص:57، 61-64، 136-137، 148-150، 160-161.

)[2]((Michael Behe, 2007,**DARWIN'S BLACK BOX...** PRESS :New York, London, Toronto PP.5 - 8.PP. 41 - 42. And: Alexander I, Oparin, 1953, **Origin of Life, Dover Publications,** New York-America, P: 196 .And: Antony Flew, (**There is a GOD**) how the world is notorious atheist changed his mind, Ibid. P :95

[3] النورسي سعيد ،2011، **الشعاعات**، المصدر السابق، ص:195.

منكرين الأدلة العقلية. أما الأستاذ النورسي فجمع بين المنهجين، ووفق بينهما بحيث جعله منهجًا متكاملًا في الاستدلال، وأقرب إلى القبول والإقناع، فقد خاطب الأستاذ في الإنسان مداركه العقلية والمنطقية بصور فلسفية جدلية ملزمة للمنكرين، ولم يكتف بذلك بل تعدى استدلاله إلى مخاطبة حواس الإنسان جميعها التي تلتقط من آفاق الكون مشاهد تدل على البعث، وقد استنبط ذلك من آيات قرآنية كثيرة التي توجه المخاطب إلى النظر في المشاهد الكونية بغية الوصول إلى قناعات عقلية، وكان كثير التركيز على قوله تعالى:﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصلت:53)، ولم يغفل الأستاذ مخاطبة مشاعر الإنسان وعواطفه وغرائزه ليتخذ منها مدخلاً يدخل منها اليقين بهذه العقيدة[1].

وقد استدل النورسي بالقرآن والعدل الظاهر في البيئة، وبالقياس العقلي والمنطقي على وجود البعث والعدل المطلق في الحساب إذ قال: "وأما القياس العدلي الذي تشير إليه الآية الكريمة: ﴿ **وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾ (فصلت: 46) فخلاصته أننا نرى كثيرًا في عالمنا، أن الظالمين والفجار يقضون حياتهم في رفاه وراحة تامة، أما المظلومون والمتدينون فيقضونها في شظف من العيش بكل مشقة، ومن ثم يأتي الموت فيحصد الإثنين معًا دون تمييز، فلو لم تكن هناك نهاية مقصودة ومعينة لظهر الظلم إذن في المسألة؛ لذا فلابد من الاجتماع الآخروي بينهما حتى ينال الأول عقابه والثاني ثوابه "[2]،ثم استدل بالقياس الأولى على أن العدل الموجود في خلق الكائنات وتدبير أمرها يستلزم وجود عدل في يوم الحساب في الآخرة، إذ قال:" بشهادة الكائنات قاطبة، لا يمكن بحال

---

[1] ينظر: أ.د. عبد المجيد النجار، 2013م، **منهجية النورسي في الاستدلال على حياة الآخرة**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد: السابع، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، ص:15-16.

[2] النورسي سعيد ،2011، **الكلمات**، ص:611.

من الأحوال أن تقبل عدالته وحكمته هذا الظلم ولا يمكن أن ترضى به"[1]، ثم أبرز اختلاف الإنسان عن غيره من الكائنات بأنه أبدي، واستبعد عقلًا بأن ما بدأ بالنظام أن ينتهي عبثًا، إذ قال: "إن جوهر الأنسان عظيم، فلا يشبه الكائنات الأخرى، وأن نظامه دقيق ورائع، فلن تكون نهايته دون نظام، ولن يهمل ويذهب عبثًا، ولن يحكم عليه بالفناء المطلق ويهرب إلى الأبد" [2].

[1] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

[2] النورسي سعيد ،2011، **الكلمات**، المصدر السابق، ص:611.

المبحث الثالث

العدل التربوي السلوكي والاجتماعي

بحسب استقرائي لرسائل النور ألفيت أن منهج الأستاذ النورسي في تفسير العدالة هو منهج كلي متكامل، إذ يشرع من تأصيل العدل، وذلك لتهيئة ذهن القارئ لقبول العدل المطلق الذي هو الأصل في الوجود برمته بدءًا من الخلق والإيجاد والتوازن الكوني والبيئي، وانتهاءً بالبعث والنشور، مؤكدًا أن ذلك من العدل المحض الذي لا يقبل الانحراف والخطأ وذلك؛ لأنه صادر عن أوامر الله التكوينية. ثم يدخل الأستاذ في تفاصيل العدل وجزئياته ومجالاته في الحياة كالعدل الاجتماعي والسلوكي والتشريعي والاقتصادي وغيرها من مناحي الحياة، مؤكدًا أن تلك المجالات تندرج تحت العدل النسبي؛ لأنها مبنية على أوامر تشريعية قطعية وظنية، يؤصلها العلماء المجتهدون ويضعون لها قواعد عن طريق الاستنباط من القرآن الكريم، والسنة المطهرة والربط بالفقه والواقع ومراعاة المقاصد التشريعية. وهكذا يؤسس النورسي المنهجية للدولة المدنية الحضارية القائمة على العدل النسبي الذي يجوز فيها الاجتهاد والاختلاف، وتغير الأحكام وفق فقه الواقع ومقتضيات العصر. وبهذا يختلف مفهوم النورسي للدولة عن مفهوم الدولة الدينية (الثيوقراطية) التي تستمد سلطتها المطلقة من رجال الدين من دون قبول النقاش والتحليل، ويختلف عن الدولة العلمانية التي تستمد سلطتها من القوانين الوضعية التي لا تنسجم مع الفطرة والعقل.

ويتكون هذا المبحث من مطلبين:

المطلب الأول: العدل التربوي السلوكي

المطلب الثاني: العدل الاجتماعي.

المطلب الأول

العـدل التربـوي السلـــوكي

إن نظرة النورسي المتجلية من أنوار القرآن إلى الغاية من الوجود، والمغزى من الحياة، والهدف من استخلاف البشر في الأرض، جعلته ينظر إلى القضايا الكونية والإنسانية من خلال أصولها وكلياتها، ومن تلك القضايا قضية العدل فقد اهتم بها متناولًا إياها بصور هرمية مبتدئًا بقضية الوجود متناولاً العدل الكوني ثم البيئي -كما بينا سابقًا-ثم أولج فكره في جوانب العدل جلها، وأهمها في بيئته، ومن تلك الجوانب التي أجمل الحديث عنها العدل السلوكي والتربوي، إذ حاول أن يتدرج عمليًا في بناء مجتمع عادل، وحضارة إنسانية عادلة متمثلة في الخلافة على نهج القرآن والنبوة. فشرع في تعديل سلوك الإنسان لبناء شخصيته على العدل، وذلك ليؤهله لأداء الأمانة التي حملها في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴾ (الأحزاب: ٧٢). وقد فسر النورسي الآية تفسير فلسفيًا إذ قال:" إن الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها، لها معاني عدة، ولها وجوه كثيرة. فمعنىً من تلك المعاني، ووجه من تلك والوجوه، هو(أنا)، نعم إن (أنا) بذرة نشأت منها شجرة طوبى نورانية عظيمة، وشجرة زقوم رهيبة، تمدان أغصانهما وتنشران فروعهما في أرجاء عالم الإنسان من لدن آدمﷺ إلى الوقت الحاضر"[1].

يحلل الأستاذ هذه الآية تحليلاً عقديًا فلسفيًا، إذ يفسر أن الإنسان بحمله للأمانة صار ثمرة شجرة الخلق، أي: مركز الكائنات وسيدها. فبقوله (أنا) أحمل من دون الكائنات كلها منحه الله سبحانه العقل والإدراك في تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر وتحديد مصدريهما. وقد عدَّ (أنا) الإنسان بذرة نشأت منها شجرة طوبى النورانية، وهو يقصد بذلك مفاتيح الخير كلها من الإيمان

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:624-625.

بألوهية الله سبحانه وتعالى وربوبيته وأسمائه وصفاته ورسله (عليهم السلام)، وامتثال تكاليفه التشريعية، ومعرفة أوامره التكوينية، والغاية التي من أجلها خلق، والإيمان بالبعث والنشور، وعدالة الثواب والعقاب في الآخرة. في حين عدّ (أنا) الإنسان بذرة نشأت من شجرة الزقوم، قاصدًا بذلك مفاتيح الشر جميعها، بدءًا من تأله النفس أو تأله الطبيعة وإنكار وجود الخالق، وإنكار العدل في الأوامر الإلهية التكوينية، ورفض التكاليف الشرعية، ونشر الفساد الخلقي وغيرها من الشرور.

ويلحظ مما سبق أن الأستاذ قد قسّم (الأنوية) إلى أنا الخيِّرة وأنا الشريرة، وأومأ أن الإنسان مخيرٌ في انتحال أي منهما مستنبطًا ذلك من قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** ﴾ (الشمس: ٧ –10) .

معالم التربية السلوكية عند النورسي:

احتوت رسائل النور على حيز كبير من الأفكار التربوية، وتزكية النفوس وتعديل السلوك، وقد سعى الأستاذ في رسائله جاهدًا إلى تربية النفوس وتزكيتها وتغليب (أنا) الخيّرة على (أنا) الشريرة، وقد تمكن من إرساء الأسس لبناء سلوك الفرد وتعديله من خلال دراسة عميقة لنفس الإنسان وسلوكه، والصراع القائم بين الأنانية الشريرة المقصورة على الحياة الدنيا وبين الأنانية الخيرة العابدة لله المؤمنة بالبعث والجزاء والثواب. وقد كان متوازنا في تربيته بين مكونات الإنسان وطاقاته، كما هو واضح من قوله: "لو كان الإنسان مجرد قلب فقط، لكان عليه أن يَترك كل ما سواه تعالى، بل يترك حتى الأسماء والصفات ويرتبط قلبه بذاته سبحانه، ولكن للإنسان لطائف كثيرة جداً كالقلب منها: العقل والروح، والسرّ أن كل لطيفة منها مكلفة بوظيفة ومأمورة للقيام بعمل خاص بها"[1].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:573.

ومن خلال مطالعتي لرسائل النور توسمت أن للأستاذ معالم تربوية سامية في بناء سلوك الإنسان وتعديله، أذكر جلها فيما يأتي:

أولًا: التربية من خلال إحياء فطرة الإنسان ووجدانه

إن إلمام الأستاذ بأصول التربية القرآنية والنبوية، واطلاعه على النظريات الفلسفية والنفسية الحديثة في العلوم التربوية، جعله متوغلًا في فسلفة التربية وأساليبها وبناء الشخصيات وإنماء المجتمعات. وقد توصل بمعرفته القرآنية إلى أن الفطرة والوجدان هما الركنان الرئيسان في مدارك الإنسان، وهما المؤثران الرئيسان في عقل الإنسان وسلوكه واختياره، ما لم يغطها الإنسان ويلوثهما بأفعاله الشريرة. ويرى الأستاذ أنهما المعرِفان الأولان بالله والشاهدان على وجوده والمنجذبان إلى الإيمان به، إذ قال:" وفي الوجدان انجذاب وجذب، مندمجان فيه دومًا؛ لذا ينجذب، والانجذاب إنما يحصل بجذب جاذبٍ...هذه الفطرة الشاعرة تشهد شهادة قاطعة على واجب الوجود ذي الجلال والجمال. شاهدها الأول ذلك الجذب والآخر ذلك الانجذاب" [1]. وكذلك يثبت الأستاذ أن العقول متفاوتة والسلوك الاكتسابي متغاير بفعل التأثير بالعوامل والمؤثرات الخارجية، أما الفطرة والوجدان فهما مصدران للاستناد والاستمداد وبدونهما ينحط الإنسان إلى أدنى الدركات إذ قال:" لا يمكن أن يكون شيءٌ موهوم مبدئًا لحقيقة خارجية، فنقطة الاستناد والاستمداد حقيقتان ضروريتان مغروزتان في الفطرة والوجدان، حيث أن الإنسان مكرم وهو صفوة المخلوقات، فلولا هما لتردى الإنسان إلى أسفل سافلين، بينما الحكمة والنظام والكمال في الكائنات يرد هذا الاحتمال"[2].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:826.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:420.

ويؤكد الأستاذ أن العقل مهما أنكر وجود الخالق، وأن السلوك مهما انحرف عن الصواب فالوجدان لا يختل ولا يمكن أن ينحرف، إذ قال: "إن الوجدان لا ينسى الخالق مهما عطل العقل نفسه، وأهمل عمله، بل حتى لو أنكر نفسه، فالوجدان يبصر الخالق ويراه، ويتأمل فيه ويتوجه إليه"[1].

وهكذا تمكن الأستاذ من إحياء فطرة طلاب النور ووجدانهم، وإصلاح عقيدتهم، وتقويم سلوكهم وتعديله وفق الفطرة السليمة والوجدان الحي؛ وذلك لأن إصلاح اعتقاد الفرد كفيل في حل مشكلاته كاملة.

ثانيًا: تربية السلوك بالتآلف بين العقل والقلب

إن من مسالك الأستاذ في تربية السلوك وتقويمِه، هو التآلف بين المدارك العقلية والبصيرة القلبية، والتوافق بين ما يصبو إليه العقل وما يميل إليه القلب من دون إهمال دور أحدهما؛ لأن ذلك يؤدي إلى اختلال التوازن في سلوك الإنسان كما بين الأستاذ بقوله: "إن نور الفكر ظلام يفجر ظلمًا ما لم يتوهج بضياء القلب ويمتزج به. فكما إذا لم يمتزج نهار العين الأبيض غير المنور بليلها الأسود فلا تكون بصرًا، كذلك لا بصيرة لفكرة بيضاء لا توجد فيها سويداء القلب. إذا لم يكن في العلم إذعان القلب فهو جهل"[2]، وقول الأستاذ "ضياء القلب" دليل أنه يريد به البصيرة القلبية، ولا يقصد الشهوات والملذات القلبية المحرمة، فأنها تفسد السلوك وتحرفه عن مساره.

ثالثًا: تربية السلوك بتصحيح طريقة التفكير وإنمائه

إن الخبرة العميقة للأستاذ في العملية التربوية جعله ملمًا بمداخل النفس وأسراراها، وقد ارتآ أن التفكير هو المحرك للسلوك فإن كان إيجابيًا فإنه يحسّن السلوك، ويوجهه بطريقة إيجابية، وإن

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:420.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:594.

كان سلبيًا فإنه يفسده، ويحرفه عن جادة الصواب. وقد بين أن التفكير في النفس يجب أن يكون مفصلاً وعميقًا في حين ينبغي أن يكون التفكير في الأفاق مجملاً وظاهراً مستندًا في ذلك على اسمين من الأسماء الحسنى هما (الباطن) و(الظاهر)، إذ قال:" اعلم أن التفكير نورٌ يذيب الغفلة الباردة الجامدة، والدقة نارٌ تحرق الأوهام المظلمة اليابسة، لكن إذا تفكرت في نفسك فدقق وتمهل وتغلغل وفصله تفصيل، بمقتضى الاسم(الباطن) المتعمق؛ إذ كمال الصنعة أتم في تحليله وتفصيله. وإذا تفكرت في الآفاق فأجمل وأسرع ولا تغص ولا تخص إلا لحاجة إيضاح القاعدة، ولا تحدِّد النظر، كما هو مقتضى الاسم(الظاهر) الواسع؛ إذ شعشعة الصنعة أجلى وأبهر وأجمل في إجماله ومجموعه، ولئلا تغرق فيما لا ساحل له"[1].

وقد أفصح الأستاذ أن للتفكير التفصيلي الباطني في النفس، والإجمالي الظاهري في الآفاق أثر كبير في بناء السلوك وتعديله والوصول إلى نور اليقين، وحذر من التفكير الإجمالي في النفس والتفصيلي في الآفاق مبينًا أن ذلك يؤدي إلى انحراف السلوك بأن يتغلب على النفس الأنانية السلبية ويجرها إلى الضلال، إذ قال:" فإذا فصلت هناك-يعني في نفسك-وأجملت هنا، تقربت إلى الوحدة. فصارت الجزئيات أجزاءً، والأنواع كلًا، والمختلط ممتزجًا، والممتزج متحدًا فيفور منه نور اليقين. وإذا عكست بأن أجملت فيك، وفصلت في الآفاق تتشتت بك الكثرة، وتستهوي بك الأوهام، وتستغلظ بك أنانيتك، وتتصلب غفلتك، فتنقلب طبيعةً. فهذا طريق الكثرة المنجرة إلى الضلال" [2].

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:256-257.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 257.

رابعًا: تربية السلوك بالأعمال الصالحة وتصحيح دوافع النفس

بعد أن أثبت الأستاذ تأثير التفكير في السلوك يرى أن ثمة علاقة تأثر وتأثير متبادلة بين السلوك والعمل. فالسلوك إذا كان باعثًا على العمل فإن العمل المتكرر يغير السلوك ويجعله مؤهلًا لقبول ذلك العمل. فالأعمال السيئة تؤثر سلبًا في السلوك وتحرفه عن العدل، في حين الأعمال الصالحة تؤثر إيجابًا في السلوك وتصلحه وتصحح مساره؛ لذا دعا الأستاذ في مظان جمة من مؤلفاته إلى ضرورة القيام بالأعمال الصالحة والمواظبة عليها بغية ترسيخها في الذهن والسلوك، إذ قال: "لقد فكرت في هذه الأيام في أسس التقوى والعمل الصالح، اللذين هما أعظم أساسين في نظر القرآن الكريم بعد الإيمان، فالتقوى: هي ترك المحظور والاجتناب عن الذنوب والسيئات، والعمل الصالح: هو فعل المأمور لكسب الخيرات، ففي هذا الوقت الذي يتسم بالدمار- الأخلاقي والروحي- وبإثارة هوى النفس الأمارة بالسوء، وبإطلاق الشهوات من عقالها، تصبح التقوى أساسًا عظيمًا جداً، بل ركيزة الأسس، وتكسب أفضلية عظيمة حيث أنها دفع للمفاسد وترك للكبائر، إذ أن درء المفاسد أولى من جلب المنافع قاعدة مطردة في كل وقت"[1]. ونرى أن النورسي فرّق بين التقوى والعمل الصالح، فعرف التقوى باجتناب المحرمات في حين عرّف العمل الصالح بامتثال الأوامر وبهذا المفهوم جعل التقوى والعمل الصالح ترجمة عملية للإيمان، فالعمل الصالح شرط لكمال الإيمان كما هو مذهب أهل السنة والجماعة[2]، وثمة أدلة غفيرة من

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الملاحق**، ص:159-160.

[2] ينظر: الجرجاني، أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل (ت: 371هـ)، 1412هـ، **اعتقاد أئمة الحديث**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، الرياض: دار العاصمة، ص:63-64. والحنفي، ابن أبي العز محمد بن علاء الدين (ت: 792هـ)، 1417هـ -1997م، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط -عبد الله بن المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: العاشرة، ج/2، ص:459. والتركي، عبد الله بن عبد المحسن،1417هـ، **مجمل اعتقاد أئمة السلف**، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الطبعة: الثانية، ص:43.

القرآن والسنة على ذلك، ولأهمية العمل الصالح فقد اقترن بالإيمان في أكثر من مائة آية نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ **إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ۚ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ** ﴾ (يونس: ٤). ومن هنا نرى أن التركيز على التقوى والعمل الصالح للمحافظة على الإيمان الذي هو المؤثر الإيجابي في السلوك فكلما زاد إيمان المرء اعتدل سلوكه؛ ولهذا تعد المواظبة على العمل الصالح أعظمَ وسيلة لمواجهة الشهوات التي تفسد السلوك وتحرفه.

أما بالنسبة لتصحيح مسار دوافع النفس، فإن دوافع النفس تميل إلى ترجيح شهوات وهمية عاجلة على السعادة الحقيقية الآجلة، ولمعالجة ذلك نرى أنه يجب بيان مدى خطورة المسير وراء الشهوات، وتربية نوازع النفس بترجيح العقل على القلب في الاختيار، " فإن نوازع الإنسان وأحاسيسه المادية لا تَرى العقبى، فتُفضّل درهمـًا من لذة عاجلة على قنطار من لذات آجلة، هذه الأحاسيس قد طغت -في هذا العصر- على عقل الإنسان وسيطرت على فكره؛ لذا فالسبيل الوحيد لإنقاذ السفيه من سفهه هو الكشف عن ألمه في لذته نفسها، ومساعدته على التغلب على أحاسيسه تلك...كما تشير إليها الآية الكريمة: ﴿ **الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ**﴾ (إبراهيم:3).. والسبيل الوحيد لإنقاذه من خطر الانسياق هذا هو إظهار آلام جهنم وعذابها في الدنيا أيضـًا"[1].

خامسًا: تربية السلوك باتقاء أدواء القلوب ونوازع النفس

إن المصائب التي مر بها الأستاذ النورسي من نفي وسجن وتعذيب واضطهاد مادي ومعنوي، والنعم التي أغدقها الله عليه من العلم والمعرفة والذكاء ومحبة الناس له، والكرامات التي أكرمه الله بها، جعله ملمًا بأدواء القلوب ونوازع النفوس وأدويتها، وقد ألفيتُ من خلال تصفحي

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:455.

لرسائله أنه يشخص الأمراض، ويستقي من آيات القرآن الكريم وأحكامه ومقاصده وصفةً علاجيةً تُطهِر بها القلوب، وتُصفي بها النفوس، وتُعدل بها السلوك.

وقد تناول أدواء نفسية كثيرة في رسائله، نذكر منها اليأس والقنوط والإحباط. وقد أدرك الأستاذ أن لتلك الأدواء النفسية أثر سيء في سلوك الإنسان وانحرافه عن مساره، وعدّها أمراضًا مدمرةً للنفوس، وإسقاطًا مروعًا للإنسان، وسلبًا لإرادته المادية والمعنوية التي أناط الله تكليفه بها، وتكمن خطورتها في أنها تجمد العقل وتحيده عن إحقاق الحق وإبطال الباطل، بحيث يصبح الإنسان مترددًا في نفسه لا مباليًا بما يحدث في العالم، فيقول بلسان المقال أو الحال:" ليكن ما يكون فلا أبالي" [1]، وهذه اللامبالية واليأس الشخصي يؤدي إلى زعزعة المجتمع، وانهزامه نفسيًا، وانحطاطه معنويًا، كما أعرب الأستاذ عن ذلك بقوله:" إن اليأس داءٌ عضال للأمم والشعوب، أشبه ما يكون بالسرطان، وهو المانع عن بلوغ الكمالات، والمخالف لروح الحديث القدسي:(أنا عند حسن ظن عبدي بي)[2]، وهو شأن الجبناء والسفلة والعاجزين.."[3].

ويؤكد الأستاذ أن اليأس قد يصل إلى مرحلة يعجز العلم والمعرفة عن علاجه، إذ قال:" تُرى هل يجدي أعظم علومكم، وأعلى صروح حضارتكم، وأرقى مراتب نبوغكم، وأنفذ خطط دهائكم

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:397

[2] البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، 1422هـ، **الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)**، المصدر السابق، ج9، ص:121، رقم الحديث: 7405. وأحمد ابن حنبل،1420هـ، 1999م، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، ج12، ص: 385، رقم الحديث 7422. والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين،1410هـ، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية. ج/1، ص:406، رقم الحديث: 546.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:475.

شيئًا أمام هذا السقوط المخيف المريع للإنسان؟ وهل يستطيع الصمود حيال هذا اليأس المدمر للروح البشرية التواقة إلى السلوان"[1].

وبعد أن استبعد الأستاذ معالجة اليأس بالعلوم المدنية الحديثة، بيّن أن اليأس ناتج عن ضعف الإيمان بالله، وضعف الإيمان بالغاية التي من أجلها خلق، والهدف الذي من أجله استخلف في الأرض؛ لذا استقى من نور القرآن دواء الأمل من قوله تعالى﴿ **وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ ۖ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ** ﴾ (يوسف: ٨٧)، وقوله تعالى: ﴿ **لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ** ﴾ (الزمر: 53). إذ قال:" فنضرب رأس اليأس بسيف الآية الكريمة ﴿ **لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ** ﴾ "[2] وقال:" إن نغمات ﴿ **لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ** ﴾ وأصداءها تتجاوب من ست جهات: الضرورة، والانجذاب، والتمايل، والتجارب، والتجاوب، والتواتر، تجمع تلك القطرات واللمعات في مصافحة وعناق، وتطوي ما بينها من المسافة مولدةً حوضًا من ماء يبعث على الحياة، وضياءً منورًا ينير العالم أجمع. ذلك لأن الدين جمال الكمال، وضياء السعادة، ونمو المشاعر، وسلامة والوجدان"[3].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:742.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:475.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:366.

المطلب الثاني

العـــــدل الاجــتــمــاعـــي

سعى الأستاذ إلى بناء مجتمع إنساني قرآني، مبتدئًا بالعدل السلوكي والتربوي للإنسان، محاولًا إنشاء أسر عدلة على أسس تربوية وعلمية، مكونًا منها مجتمعًا عادلًا يتناسب والعدل الكوني الذي يحتويه والعدل البيئي الذي يعيش فيه. ولم يفصل الأستاذ في رسائله في الأسس التي وضعها القرآن الكريم للعدل الاجتماعي، بل أجمل الحديث عنها في أمشاج متفرقة من رسائله، ولم يضع نظرية متكاملة عن العدل الاجتماعي كما هو الحال في الرأسمالية والاشتراكية، بل شرع الحديث فيه بصورة علمية عملية، وذلك بوضع حلول عملية للمشاكل التي تعصف بالمجتمع، إذ قام باستقراء أدواء المجتمع، ووضع أدوية مستلهمة من نور القرآن الكريم لتحقيق العدل الاجتماعي.

وقد اهتمت رسائل النور بالمشكلات الاجتماعية فهمـًا وتحليلاً وتحديداً للأسباب والدوافع والإجراءات المناسبة للمعالجة؛ لذا يُمكن القول بأن المشكلة الاجتماعية في نظر الأستاذ النُّورْسي: هي كل حالة أو ظاهرة تتناقض مع قيم الإسلام ومُثله العليا الثابتة، وفيه مخالفة للعدل الاجتماعي وسننه، مما يؤثر في المجتمع تأثيراً سلبيـًا، لذا تتطلب المشكلة الاجتماعية حلاً جذريـًا من أفراد المجتمع كلهم، كلٌّ حسب قدراته وإمكاناته[1].

وقد تناول الأستاذ النورسي المشكلات الاجتماعية المتعلقة بالتركيب الاجتماعي التي تعد سببًا رئيسًا في تمزيق المجتمع، وتفكيك أواصر المحبة والتساند بين أفراده، مدركًا أن تلك المعضلات لا يمكن حلها عن طريق التربية السلوكية الفردية، بل لا بد من وضع حلول جذرية استراتيجية

---

[1] ينظر: نهيل علي حسن صالح،1433هـ-2011م، **المشكلات الاجتماعية ومعالجتها من خلال كليات رسائل النور للإمام النُّورْسي**، رسالة علمية قدمت إلى جامعة اليرموك، بأشراف: أ.د. محمد ملكاوي، لنيل درجة دكتوراه في التربية الإسلامية، ص:83

واقعية لها، وذلك عن طريق دراسة المجتمع دراسة استقرائية من نواحي عدة: منها الناحية السلوكية للفرد، والبنية الاجتماعية، والتركيب الطائفي والديني للمجتمع، والاختلافات الفكرية السائدة فيه، والوضع الاقتصادي، وغيرها من النواحي التي تؤثر في بناء المجتمع. ومن ثم يأتي دور الدراسة والتحليل لتلك المعضلات، ووضع خطط استراتيجية لحلها وفق المنهج القرآني المبني على التعايش السلمي، والتعاون والتآلف ونبذ العنصرية والإثنية [1] والأنوية [2] والتطرف الفكري.

وللأستاذ منهجية قيمة مقتبسة من أنوار القرآن في استئصال الأدواء الاجتماعية، وتتمثل منهجيته في تهيئة أذهان المجتمع للتعرف على تلك المعضلات، والاعتراف بها بوصفها أمراضًا اجتماعية، ثم إقناعهم وحثهم على التخلي عنها، ونبذها وإنكارها، ثم القيام بأمور عملية واقعية لحلها، منها: إعادة ترتيب البنية الاجتماعية للمجتمع على أساس الإنسانية والمواطنة، والتأكيد على الروابط التي توحد صفوف المجتمع وتنبذ الطبقية العرقية والإثنية، ومناصرة المظلوم ومعاقبة الظالم على أسس العدل القضائي. ويتجلى ذلك كله في قول الأستاذ: " في زمن عجيب كزماننا هذا، لا بدّ من تطبيق خمسة أسس ثابتة حتى يمكن إنقاذ البلاد والحياة الاجتماعية لأبنائها من الفوضى والانقسام، وهذه المبادئ هي: الاحترام المتبادل، والشفقة والرحمة، والابتعاد عن الحرام، والحفاظ على الأمن، ونبذ الفوضى والغوغائية، والدخول في الطاعة"[3] وكذلك قوله:" فيا أهل

---

[1] إثنيَّة: أي: عرقيَّة، مذهب يرمي إلى تصنيف الجماعات الإنسانية على أساس انتمائها إلى عرق أو أصل معيَّن، وتعرَف بالتمييز العنصري، ينظر: د أحمد مختار عبد الحميد عمر سنة، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج1، ص: 331.

[2] الأنوية: مصدر صناعيّ من (أنا): على غير قياس، ويقصد بها المغالاة في الاعتزاز بالنَّفس، أو التَّكلّم عن النَّفس أكثر من اللازم. ينظر: د أحمد مختار عبد الحميد عمر سنة، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج1، ص: 126.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **الشعاعات**، ص:384.

الحق، يا أهل الشريعة والحقيقة والطريقة... امتثلوا بما تأمركم به مئات الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة من التآخي والتحابب والتعاون، واستمسكوا بكل مشاعركم بعرى الاتفاق والوفاق مع إخوانكم في الدين ونهج الحق المبين... واحذروا دائماً من الوقوع في شباك الاختلاف"[1].

وهكذا يتبين أن نهج الأستاذ في تربية المجتمع ومعالجة مشكلاته هو منهج قرآني أصيل متضمن لمجموعة من المبادئ التربوية، والقوانين النفسية والأصول الاجتماعية التي تتصف بالشمول والتوافق والانسجام.

وقد تناول الأستاذ في رسائله معضلات اجتماعية عدة، ووضع طرقًا علميةً وحلولًا جذريةً لمعالجتها، نذكر منها: معضلة العنصرية ومعضلة الظلم والطغيان، وهما من أكثر المشاكل تعقيدًا في المجتمع؛ لذا سأتناول في هذا المطلب مسألتين، إحداهما تتعلق بالمعضلات الاجتماعية، والأخرى تتعلق بطرق حلها ومعالجتها.

أولا: المعضلات الاجتماعية

1-المعضلة العنصرية:

تناول الأستاذ قضية العنصرية بوصفها إحدى أسباب تفكيك المجتمع، وذلك بتقسيمه إلى طبقات وفئات تصنف من حيث النسب والعرق واللون، وهذه بحد ذاتها فكرة جاهلية رفضها القرآن الكريم في آيات عديدة، وحاربتها السنة في أحاديث غفيرة[2]، وقد كشف الأستاذ عن مثالب

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:216.

[2] نذكر من الآيات قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات: ١٣)، ومن الأحاديث قولهﷺ **(يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود**

العنصرية وسلبياتها، بقوله: "إذ الحمية بمفهوم العنصرية يمكن أن يجلب النفع والفائدة لاثنين من كل ثمانية أشخاص من الناس، فائدة مؤقتة، فينالون مما لا يستحقونه من الحمية، أما الستة الباقون ...فهم محتاجون إلى أيدي اللطف والرحمة تمتد إليهم، فأية حمية تسمح لإطفاء نور الأمل لدى هؤلاء والتهوين من سلوانهم؟!"[1].

وبهذا يوضح أن العنصرية هي تكبر فئة معينة على بقية فئات المجتمع، واستغلالهم واغتصاب حقوقهم، وهذا ما يؤدي إلى إحداث خلل في العلاقات الاجتماعية، وتمزيق أواصر المجتمع. ويقول في ذلك أيضـًا:" وشأن العنصرية هو التجاوز حيث تكبر بابتلاع غيرها"[2].

2-معضلة الظلم والطغيان:

بعد أن تناول الأستاذ معضلة العنصرية مبديًا آثارها السلبية في تمزيق المجتمع من خلال تعالي بعض الأفراد على بعضهم الآخر، والغلو في التعصب والطغيان على الحق. شرع في بيان معضلة الظلم والطغيان، وقد نشأت هذه المعضلة حينما طغا قابيل بقتل أخيه هابيل، وقد استمرت مع الزمن وتطورت إلى أن جاء تشارلز داروين وأحياها وجددها بنظرية: (الصراع من أجل البقاء) و(البقاء للأقوى) وحدثت على إثرها الحربان العالميتان وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الرابع. وقد أدرك الأستاذ هذه المعضلة قائلًا:"إن أشد أنواع الظلم مع أشد أنواع الاستبداد قد أصبحا

على أحمر، إلا بالتقوى أبلغت قالوا بلغ رسول الله ﷺ)، أحمد ابن حنبل،1420هـ، 1999م، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المصدر السابق، ج38، ص: 474، رقم الحديث 23489. والبيهقي، 1410هـ، **شعب الإيمان**،ج4، ص:289، رقم الحديث: 1759.

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:407.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:468.

دستوراً وقانونـاً من قوانين الصراع والنزاع المادي في هذا العصر، وهذا يعني أن كثيراً من الأبرياء يذهبون ضحية خطأ فرد واحد "[1].

وقد تدارس الأستاذ قضية الاستبداد السياسي الذي نشأ عن الانقلاب العلماني على الدولة العثمانية، إذ قال: "إن المهيمن على الوضع الحاضر استبداد شديد وتحكم صارم، وذلك من حيث الجهل المتفشي، وكان الاستبداد والتجسس قد تناسخا روحـًا، والذي يبدو أن الغاية ما كانت استرداد الحرية من السلطان عبد الحميد، بل تحويل استبداد ضعيف وضئيل إلى استبداد شديد قوي"[2].

ويظهر مما سبق أن الظلم والاستبداد يعني القوة والغلبة والإكراه لفئة معينة فردية. وهذا ما يؤدي إلى طغيان لغة الأنانية والعنصـرية على لغة العقل والحكمة والحرية، وإلى تمزيق المجتمع، وتعطيل طاقات الشعوب وهدرها، مما يؤدي إلى التخلف والتراجع في ميادين الحياة جميعها.

ثانيًا: معالجة المعضلات الاجتماعية:(العنصرية، والظلم والاستبداد):

يحتوي منهج الأستاذ النورسي في معالجة المعضلات على إجراءين، هما:

1-الإجراءات الوقائية:

إن للأستاذ منهجًا متوازنًا في حل المعضلات وعلاجها، وله رؤية عميقة بعيدة الأطر، فهو يوازن في نظرته بين جذور المعضلة وأسبابها الحقيقية غير المباشرة، وقشور المعضلة وظواهرها وأسبابها المباشرة. فقد وضع لحل المعضلات إجراءات قبلية وقائية، وإجراءات بعدية علاجية. فأما الإجراءات الوقائية فتكمن في تربية السلوك، وتزكية النفوس، وبنائها على مفاهيم قرآنية

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الشعاعات**، ص:401.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:430-431.

إنسانية عادلة. وفي التربية الاجتماعية من خلال وضع قواعد تربوية علمية لتكوين مجتمع فاضل على أساس التآخي والتعاون والتساند، والعيش المشترك، والاحترام المتبادل. وقد ذكرنا ذلك في الصفحات السابقة.

2-الإجراءات العلاجية:

وضع الأستاذ حلولاً كثيرة لمعالجة مشكلة العنصرية والظلم، نذكر منها: الحل القرآني، وتطبيق القوانين الشرعية وتفعيل الشورى، ونشر الحرية الشخصية والفكرية ضمن الأطر الشرعية [1].

أ-الحل القرآني: يتمثل الحل القرآني في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات:13)، فقد فسّر الأستاذ الآية بأنها تخص الحياة الاجتماعية وتبين دستور التعاون والتساند، وأن اختلاف الطوائف والقوميات هو اختلاف تنوع وتكامل لبناء المجتمع، وليس اختلاف تضادٍ وتخاصم. إذ التنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يستوجب التعاون للنهوض بالتكاليف جميعها، والوفاء بالحاجات كلها. وأن الآية الكريمة تشير إلى القومية الإيجابية النابعة من حاجة داخلية للحياة الاجتماعية، وهي سبب للتعاون والتساند، وتحقق قوة نافعة لبناء المجتمع، وتكون وسيلة لإسناد أكثر للأخوة الإسلامية والإنسانية [2]. وهكذا تتوارى جميع أسباب النزاع والخصومات التي تفسد وحدة المجتمع ووئامه، ويظهر سبب عظيم وواضح للألفة والتعاون وهو ألوهية الله وربوبيته للجميع، وخلقهم من أصل واحد. وقد حارب الإسلام هذه العصبية الجاهلية في كل صورها وأشكالها؛ ليقيم مجتمعاً إنسانياً عالمياً مبنياً على العدل.

---

[1] ينظر: نهيل علي حسن صالح،**1433هـ-2011م**، **المشكلات الاجتماعية ومعالجتها من خلال كليات رسائل النور للإمام النُّورْسي**، المصدر السابق.ص:222.

[2] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:400-402.

ب-**الحل القانوني الشرعي**: يكمن هذا الحل في سيادة القانون، وإخضاع المجتمع كله رئيسًا ومرؤوسًا، غنيًا وفقيرًا لسلطة القانون، بحيث يكون القانون هو الحكم الفصل في حل المنازعات، وقد أثبت الأستاذ ذلك بقوله: "إن القوة لا بدّ أن تكون في القانون، وإلا فسيتفشى الاستبداد في الكثيرين، ولا بدّ أن يكون المهيمن والآمر الوجداني قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾(الحج:40)، وهذا يكون بالمعرفة التامة والمدنية الكاملة، أو بتعبير آخر بالإسلام وإلا سيكون الاستبداد هو المستولي دائمـًا"[1].

ج-**تفعيل الشورى**: تعد الشورى مبدئـًا إلزاميًا من مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ويقصد بها استطلاع آراء الأمة، أو من ينوب عنها من ذوي العقول والأفهام في أمر من الأمور العامة بغية التوصل إلى أصلحها وأقربها إلى الصواب؛ لأجل اعتماده والعمل به [2]. وقد عدّ الأستاذ الشورى والحرية الشخصية من الأمور الضرورية لتطبيق القانون وسيادته، وبناء الدولة وتطويرها من الناحية المدنية والحضارية، إذ قال: "إن مفتاح سعادة المسلمين في حياتهم الاجتماعية إنما هو الشورى، فالآية الكريمة تأمرنا باتخاذ الشورى في جميع أمورنا إذ يقول سبحانه: ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾(الشورى:38)، أجل فكما أن تلاحق الأفكار بين أبناء الجنس البشري إنما هو شورى على مرّ العصور بوساطة التاريخ، حتى غدا مدار رقيّ البشرية وأساس علومها، فإن سبب تخلف القارة الكبرى التي هي آسيا عن ركب الحضارة إنما هي لعدم قيامها بتلك الشورى الحقيقية"[3].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:496.

[2] ينظر: السديري، توفيق بن عبد العزيز ،1425هـ، **الإسلام والدستور**، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ص:134. وعودة، عبد القادر، 1401 هـ -1981 م، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ص:205.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:438.

د-منح الحرية الشخصية الفكرية وفق ضوابط شرعية:

يرى الأستاذ أن للحرية دورًا بارزًا في تطوير الفرد، وإنماء قدراته العقلية والفكرية، وتطوير المجتمعات، لكن في الوقت نفسه قيدها بالحدود والضوابط الشرعية؛ وذلك سدًا للذرائع التي تؤول إلى الانحراف الخلقي، وإفساد المجتمع ماديًا ومعنويًا، إذ قال:" إن فك القيود التي كبّلت ثلاثمائة بل أربعمائة مليون مسلم، ورفع أنواع الاستبداد عنهم، إنما تكون الشورى والحرية الشرعية النابعة من الشهامة الإسلامية والشفقة الإيمانية، تلك الحرية التي تتزين بالآداب الشرعية وتنبذ سيئات المدنيّة الغربية"[1]. وقال:" الحرية الشرعية ترشد البشرية إلى سُبل التسابق والمنافسة الحقة نحو المعالي والمقاصد السامية، والتي تمزق أنواع الاستبداد وتشتتها، وتهيج المشاعر الرفيعة لدى الإنسان، تلك المشاعر المجهّزة بأنماط من الأحاسيس كالمنافسة والغبطة والتيقظ التام والميل إلى التجدد والنزوع إلى التحضر"[2].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:483.

[2] المصدر نفسه، ص:470.

المبحث الرابع

العدل التشريعي والاقتصادي وتفنيد الشبهات المثارة حولهما

إن صراع الأستاذ مع المذاهب الفكرية والإلحادية صراعٌ على برهنة هيمنة القرآن على الأفكار الوضعية، وتفنيد مزاعمهم، وإثبات هوية الأمة الإسلامية، فكلما حاربوا الإسلام بطريقة قام الأستاذ بالتصدي لهم بالطريقة نفسها. وبعد ظهور المذاهب الفكرية المعاصرة الشرقية المتمثلة في الاشتراكية، والغربية المتمثلة في الرأسمالية، وانقسام العالم على المعسكرين، قام الأستاذ ببرهنة المنهجية العادلة في التشريع الإسلامي ورؤيته الاقتصادية، وكشف مزاعم تلك المذاهب وبيان سلبياتها وضررها على البشرية جمعاء. مع أن الأستاذ لم يقدم نظرية كاملة متكاملة عن التشريع الإسلامي واقتصاده، إلا أنه أظهر الأسس العامة، والقوانين الأساسية لهما بحيث يمكن البناء عليها، إذ عدّ التشريع الإسلامي قضيةً تحكمها مجموعة من الضوابط الأخلاقية العادلة المستلهمة من روح الوحي، والتي تكفل لكل فرد حقوقه الشرعية، ونصيبه العادل بحسب استحقاقه، وتكلفه بواجبات بحسب قدراته تجاه المجتمع كالتعاون والتكافل الاجتماعي ودفع الزكاة والصدقات للفقراء. وهكذا يؤصل الإسلام التوازن بين حقوق الفرد وواجباته. وأثبت الأستاذ أن تشريعات القرآن تقوم على مبدأ مؤسس في أصوله على تحقيق العدل الاجتماعي، وأنه الأحرى بتحقيق العدالة الاجتماعية. وقدم بذلك بديلًا موضوعًيا يوفق بين الطموحات المادية والحياة الروحية، مبرهنًا بها حاكمية الشريعة الإسلامية لمسايرة الحياة.

يشتمل هذا المبحث على مطلبين، هما:

المطلب الأول: العدل التشريعي وتفنيد الشبهات المثارة حوله

المطلب الثاني: العدل الاقتصادي وتفنيد الشبهات المثارة حوله

المطلب الأول

العدل التشريعي وتفنيد الشبهات المثارة حوله

أفاض الأستاذ الحديث عن قضية العدل التشريعي مبينًا أن أحكامه قد صدرت من القرآن والسنة نصـًا أو استنباطًا. مؤكدًا أن الشريعة قد تضمنت دساتير الحياة جميعها، واحتوت على دواعي الأمن والاطمئنان، والوسائل التربوية في بناء المجتمع، وقد حافظت على موازين العدل، وراعت الرعاية التامة في الموازنة بين متطلبات الروح والجسد والعقل والقلب. مبرهنًا أنها صالحة لكل زمان ومكان بحيث إنه كلما شبَّ الزمان شاب معه القرآن وتوضحت رموزه[1].

وقد تناول الأستاذ علة الأوامر الشرعية ونواهيها والحكمة منها موضحًا أن علة كل أمر أنه أمرٌ صادر من آمر عادل حكيم، إذ قال: "إن العلة في الأوامر والنواهي الشرعية هي الأمر الإلهي ونهيه. أما المصالح والحكم فهي مرجحات يمكن أن تكون أسبابًا لمتعلقات الأمر الإلهي ونهيه من زاوية اسم الله الحكيم"[2].

ونرى أن كلامَه مطلقٌ، لكن يحمل على التكاليف الشرعية القطعية من حيث الورود والدلالة، فهي العدل بعينه وإن خالفه العقل والاجتهادات البشرية؛ لأن علتها هي أنها أحكام صادرة من كلام الله فلا يمكن مخالفتها أو الاعتراض عليها، أما إذا كانت الأحكام الشرعية مستنبطة من أدلة قرآنية ظنية الدلالة فيمكن الاجتهاد فيها والاختلاف في تعين حكمها الشرعي، وهذا ما يجعل النصوص القرآنية حمالةً لأوجه معدودة يمكن لكل مجتهد أن يختار الأصلح لزمانه ومكانه، وهذه المرونة في النصوص الشرعية تجعل الأحكام صالحة لكل زمان ومكان.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:869.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:54.

وأن الحِكَم والمصالح المستنبطة من التكاليف الشرعية ما هي إلا مرجحات وأسباب ظاهرة للأوامر والنواهي، فالحكم يناط بالعلة ولا يناط بالحكمة فلا يمكن تبديل العلة بتغير الحكمة، إذ قال:" ولا تتبدل العلة بتبدل تلك الحكمة، وإن تتبدل العلة لا يتبدل الحكم"[1].

وهكذا يوافق الأستاذ القاعدة الأصولية:(الأحكام تربط بعللها لا بحكمها)[2].

تفنيد الشبهات حول عدد من الأحكام الشرعية:

أطلق المستشرقون شبهات كثيرة حول تشريعات القرآن عمومًا، وقضية المرأة ومكانتها وحقوقها في القرآن خصوصًا. ونرى أن شبهاتهم مبنية على تعصب أعمى وأحقاد دفينة، وعلى مغالطات فكرية، وسفسطة كلامية عارية عن الدليل والحجج العقلية، إذ جلها معتمدة على أحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو على نصوص قرآنية ظنية الدلالة، وكذلك يقومون بتعميم أمور خاصة وتخصيص أمور عامة، ويعتمدون على نصوص مجزئة، ويتخذون من خفاء بعض الحِكم ذريعة للتشكيك في القرآن والتأثير في عقيدة المسلمين.

وقد انبرى الأستاذ في رسائله للشبهات حول عددٍ من الأحكام الشرعية، وفنّدها بطريقة منهجية علمية، نذكر منها: شبهات حول تعدد الزوجات في القرآن، وميراث المرأة.

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:55.

[2] المقصود من القاعدة أن الأحكام الشرعية تبني على عللها، أي ترتبط بها وجودًا وعدمًا، ولا تبنى على حكمها، ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يوجد حيث توجد علته ولو تخلفت حكمته، وينتفي حيث تنتفي علته ولو وجدت حكمته؛ لأن الحكمة لخفائها في بعض الأحكام، ولعدم انضباطها في بعضها لا يمكن أن تكون أمارة على وجود الحكم أو عدمه، ولا يستقيم ميزان التكليف والتعامل إذا ربطت الأحكام بها. خلاف، عبد الوهاب، (د.ت)، **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة، الطبعة الثامنة، ص:66. وينظر: سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن =عبد السلام (ت: 660هـ)، 1414 هـ -1991 م، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ج2، ص:5. والنملة، عبد الكريم بن علي بن محمد،1420 هـ -1999 م، **الْمُهَذَّبُ في عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ الْمُقَارَنِ**، الرياض: مكتبة الرشد، ج4، ص: 1875.

أولا: شبهة تعدد الزوجات في القرآن:

إن تعدد الزوجات ليس بدعةً ابتدعها القرآن، بل أنزل تشريعًا ليقيده ويقننه بعد أن كان مطلقًا عاريًا عن التقيدات والقوانين، فجاء القرآن ليقيده بعدد معين، وينظمه بقوانين وضوابط شرعية تحول دون الظلم والتعدي والاستغلال، كما قال تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا** ﴾ (النساء: 3)

فالآية قطعية الدلالة على أنه لا يجوز التعدد إلا لمن له القدرة على العدل، ولا يتحقق العدل إلا ممن له القدرة الجسدية والمالية والنفسية والإدارية، ومع ذلك لا يعد التعدد واجبًا في حق من له القدرة على العدل بل هو من المباح أو المندوب، ولا يكون واجبًا إلا في حالات نادرة ومجالات ضيقة جدًا. ويكون محرمًا على من فقد الشروط، أو مكروهًا بحسب مقتضى حاله وتمكنه من العدل وهو الغالب في عصرنا. وقد تناول الأستاذ قضية التعدد موضحًا أن العلمانية لا تقبل بتعدد الزوجات بحجة أنها إجحاف بحق المرأة ومنافية للعدل، إذ قال: "إن المدنية الحاضرة لا تقبل تعدد الزوجات، وتحسب ذلك الحكم القرآني مخالفًا للحكمة، ومنافيًا لمصلحة البشر. نعم، لو كانت الحكمة من الزواج قاصرةً على قضاء الشهوة للزم أن يكون الأمر معكوسًا، بينما هو ثابت حتى بشهادة جميع الحيوانات، وبتصديق النباتات المتزاوجة. إن الحكمة من الزواج والغاية منه، إنما هي التكاثر وإنجاب النسل. أما اللذة الحاصلة من قضاء الشهوة فهي أجرة جزئية تمنحها الرحمة الإلهية؛ لتأدية تلك المهمة. فما دام الزواج للتكاثر وإنجاب النسل، ولبقاء النوع حكمةً وحقيقةً، فلا شك أن المرأة التي لا يمكن أن تلد إلا مرة واحدة في السنة، ولا تكون خصبة إلا نصف أيام الشهر وتدخل سن اليأس في الخمسين من عمرها لا تكفي الرجل الذي له القدرة على الإخصاب في أغلب الأوقات..لذا تضطر المدنية إلى فتح أماكن العهر والفحش"[1]. يفهم من

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:470.

كلامه أنه أصّل المسألة وبيّن بأن الحكمة من الزواج ليس الشهوة كما تظن العلمانية، بل الحكمة منها التناسل وما الشهوة إلا عطية من الله، ووسيلة للحث على الزواج والإنجاب، واعتمد الأستاذ في ذلك على استقراء تلك القضية في البيئة، إذ بين أن ما يجري من التلقيح بين الحيوانات وكذلك النباتات ما هو إلا التناسل والتكاثر والحفاظ على أنواعها من الانقراض.

ونرى أن ثمة مسوغات وحكمًا ودواعي كثيرة تقتضي التعدد منها: حل مشكلة العنوسة، وذلك في حالات الحروب التي غالبًا ما يكون ضحاياها من الرجال، فيؤدي ذلك إلى ازدياد عدد النساء على الرجال وهي معضلة اجتماعية عويصة، فلا بد من التعدد جلبًا للمنفعة الاجتماعية، ودفعًا للضرر الناشئ المتوقع من الانحراف الأخلاقي. ويعد التعدد وسيلة شرعية لاستغلال طاقة الرجل، وقدرته على التناسل في حالة عقم زوجته أو ضعفها من حيث الإنجاب، ويعد منفذًا شرعيًا للرجل الشَبِق، الذي لا يقدر أن يصبر على مجانبة زوجته في حالة حيضها أو نفاسها أو مرضها. فهذه الحِكَم تدل على أن الإسلام دين يتوافق مع فطرة الإنسان وغرائزه النفسية، وينسجم مع ضرورات حياته، فما حرم الإسلام على الإنسان شيئًا إلا وأباح له ما يعوضه عن المحرم بطريقة شرعية ظاهرة في تحقيق المنفعة له وللمجتمع. فلّما حرم الفاحشة شجّع على الزواج الشرعي، وأباح التعدد بالشروط المعروفة سدًا للذرائع التي تؤدي إلى ارتكاب الحرام، بخلاف المناهج الوضعية التي حرمت تعدد الزوجات في حين أنها أباحت تعدد العشيقات التي أدت إلى إفساد المجتمع خلقيًا وماديًا ومعنويا وصحيًا.

ثانيـًا: شبهات حول ميراث المرأة في القرآن:

ساق الأستاذ شبهات المستشرقين حول ميراث المرأة المسلمة في القرآن الكريم، فانبرى لها مبينًا فساد منطقهم، ومبرهنًا في الوقت عينه أن نظام المواريث في القرآن معجزة تشريعية أعجزت القوانين الوضعية من صياغة قانون مثله. إذ قال:" إن هذه المسألة–يقصد نظام المواريث–.. تبين

عجز المدنية الحديثة إزاء إعجاز القرآن.... وتثبت مدى الظلم والإجحاف في الحقوق المدنية للحضارة الحديثة...وإن حكم القرآني: ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ ﴾ (النساء: 11) محض العدالة وعين الرحمة في الوقت نفسه" [1]، ثم بين أن الحكمة من تقسيم القرآن هو تحقيق العدل من النواحي كلها، إذ قال:" من البديهي أن أغلب الأحكام في الحياة الاجتماعية إنما تسن حسب الأكثرية من الناس، فغالبية النساء يجدن أزواجًا يعيلونهن ويحمونهن، بينما الكثير من الرجال مضطرون إلى إعالة زوجاتهم، وتحمل نفقاتهن. فإذا ما أخذت الأنثى الثلث من أبيها، أي: نصف ما أخذه الزوج من أبيه، فإن زوجها سيسد حاجتها. بينما إذا أخذ الرجل حظين من أبيه، فإنه سينفق قسطًا منه على زوجته. وبذلك تحصل المساواة، ويكون الرجل مساويًا لأخته. وهكذا تقتضي العدالة القرآنية"[2].

ويتجلى من كلام الأستاذ أن القرآن منح للأنثى نصف حصة الذكر تقديرًا للتكاليف والالتزامات المالية التي فرضها القرآن على الرجل من الإنفاق على الوالدين والزوجة والأولاد، وكل من في رعايته من الأخوة والأخوات. ويحسن بنا ان نضيف أن ثمة حقوقًا أخرى منحها الشريعة للأنثى كالمهر، والتمليك من دون الإنفاق، إذ تجب نفقتها على والدها إن كانت بنتا، وعلى أبنائها إن كانت أمًا، وعلى إخوانها إن كانت أختًا، وعلى بيت المال إن لم تجد من يعيلها.

وقد أظهر الأستاذ أن هذه الآية رحمة بالأسرة، إذ عالجت معضلة أسرية اجتماعية وهي إزالة الطمع والخوف من قلب المورِّث والورثة من أن تذهب ثروتهم إلى الغرباء، وكذلك يزيل الحسد عن قلوب الأخوة تجاه أخواتهم، إذ قال: "إذ ينظر إليها والدها نظرة من لا يخشى منها الضرر، ولا يقول ستكون سببًا في انتقال نصف ثروتي إلى الأجانب والأغيار، فلا يشوب تلك الشفقة والعطف الأبوي الحذر والقلق. ثم إنها ترى من أخيها رحمة وحماية لا يعكرها حسدٌ ولا منافسة،

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:49.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:471.

إذ لا ينظر إليها أخوها نظر من يجد فيها منافسًا له يمكن أن تبدد نصف ثروة أبيها بوضعها في يد الأجانب، فلا يعكر صفوة تلك الرحمة والحماية حقدٌ وكدر"[1].

ونرى أن هذه الشبهات مبنية على إسقاط المستشرقين أفكارهم على الآيات القرآنية؛ لذايجب تناول قضية الميراث من أبعادها كافة، وذلك للإحاطة بالموضوع وتوضيحه، ولإزالة الغبش عن النظرة الاستشراقية والعلمانية المجزأة لآيات المواريث، المركزة على آية واحدة من دون ربطها بآيات المواريث الأخرى، أو ربطها بحقوق المرأة في آيات أخرى. إذ أن النظرة التكاملية لآيات الميراث ونظامه في القرآن يثبت أن الأنثى لها نصف الرجل في خمس حالات فحسب، وأنها تتساوى فيها مع الذكر في خمس حالات، وأنها تأخذ أكثر منه في عشر حالات، وثمة حالات ترث فيها الأنثى ولا يرث الرجل [2]. وهكذا يمكن القول بأن تحقيق العدالة الاجتماعية هي الأساس

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، المصدر السابق، ص:50.

[2] **فأما الحالات التي يأخذ الذكر أكثر من الأنثى، فهي: 1**- في حين وجود أولاد ذكورا وإناثاً للمتوفى: قال الله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} (النساء: 11).**2**- في ميراث الزوج من الزوجة فإنه يرث ضعف ما ترث الزوجة من الزوج: قال الله تعالى: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ} (النساء: من الآية12).**3**- الأب يرث ضعف الأم إذا مات ولدهما ولم يكن له وارث إلا أبواه: قال تعالى: {فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ} (النساء:11). للأم الثلث، وللأب الباقي، وهو الثلثان.

4 - ميراث الأخوة والأخوات من أخيهما: قال تعالى: {وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (النساء: 176). **5**-الأب يرث ضعف الأم إذا مات ولدهما، وله ابنة واحدة. للابنة النصف، وللأم السدس، والباقي للأب، وهو الثلث.

أما حالات تتساوى فيها الأنثى مع الذكر في الميراث، فهي: 1-ميراث الإخوة والأخوات لأم من أخيهما لأمهما، إذا غاب الحاجب: قال الله تعالى: {وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ

عَلِيمٌ حَلِيمٌ} (النساء: 12). **2**-الأب والأم في حين وجود الأبناء الذكور للميت: قال تعالى: {وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ} (النساء: 11). **3**-الأب والأم في حين وجود أولاد إناث أكثر من واحدة؛ لأن بنات الميت يرثن الثلثين، ويتبقى الثلث، للأب والأم لكل منهما سدساً: قال تعالى: {فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ} (النساء: 11). **4**-إذا كان الورثة زوجاً وأخت شقيقة، أو أخت لأب. للزوج النصف، وللأخت النصف. **5**-لو مات عن بنتين وأخ. للبنتين الثلثان، والباقي وهو الثلث للأخ.

وأما الحالات ترث الأنثى أكثر من الذكر، فهي: 1-لو مات وترك بنتاً وأماً وأباً؛ فالبنت ترث النصف، وللأم السدس، وللأب الباقي تعصيباً، فالبنت هنا ورثت أكثر من الأب.**2**-لو ماتت وتركت بنتاً وزوجاً وأباً: فللبنت النصف، وللزوج الربع، والباقي للأب؛ وهنا البنت ورثت أكثر من الزوج ومن الأب، وهي أنثى. **3**-مات وترك بنتاً وبنت ابن وأماً وأباً. للبنت النصف، ولبنت الابن السدس تكملة الثلثين، وللأب الباقي تعصيباً. **4**-مات عن بنت وابن ابن وأم: للبنت النصف، وللأم السدس، ولابن الابن الباقي تعصيباً. **5**-مات عن زوجة وبنت وأخ: للزوجة الثمن، وللبنت النصف، والباقي للأخ. **6**-ماتت عن زوج وأم وجد وأخوة لأم وأخوة لأب: للزوج النصف، ولكل من الأم والجد السدس والباقي للأخوة لأب، والأخوة لأم محجوبون. فالأم ورثت أكثر من نصيب الواحد من الأخوة لأب. **7**-مات عن أخت وأم وجد: للأخت النصف وللأم الثلث والسدس الباقي للجد. فالجد وهو رجل ورث أقل من الأم ومن الأخت. **8**-فلو مات رجل عن: زوجة، بنت، أم، أختين لأم، أخ شقيق: للزوجة الثمن، وللبنت النصف، وللأم السدس، والباقي للأخ الشقيق، ولا شيء للأختين لأم لأنهما محجوبتان بالبنت. فالبنت أخذت أكثر من الأخ الشقيق. **9**-ولو ماتت امرأة عن زوج، بنت، أخت شقيقة، أخت لأب: للزوج الربع، وللبنت النصف، والباقي للأخت الشقيقة، ولأخت لأب حجبت بالأخت الشقيقة. فالبنت ورثت أكثر من الزوج، وتساوت الأخت الشقيقة بالزوج. **10**-ماتت امرأة عن: زوج، ابنتي ابن، ابن ابن ابن: للزوج الربع، ولابنتي ابن الثلثان، والباقي لابن ابن الابن، فالواحدة من ابنتي الابن ورثة أكثر من الزوج وابن ابن الابن.

وثمة حالات كثيرة ترث فيها الأنثى من دون الرجل، نذكر منها: وذلك كما لو مات شخص عن: أم، بنتين، أختين لأب، أخ لأم: فإن للأم سهمان من أصل ثمانية، ولكل واحدة من البنتين أربعة أسهم، ويبقى للأختين لأب سهمان، لكل منهما سهم، بينما يحجب الأخ لأم بالأخوات لأب. فجميع الإناث في هذه المسألة يرثن باستثناء الأخ لأم. ينظر: البركاتي أبو عاصم شعبان محمود المصري،2010 م، **تفنيد الشبهات حول ميراث المرأة في الإسلام،** الإسكندرية: دار الصفا والمروة، ص:50-58. وعَورتاني، ورود عادل إبراهيم،1419 هـ- 1998م، **أحكامُ ميراث المرأةِ في الفقه الإسلامي،** رسالة علمية قدمت بإشراف الدُكتور مُحَمَّد الصُلَيبي إلى جامعةُ النَّجاحِ الوطنية، فلسطين، لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي، ص:189-194.

في تحديد أنصبة الوارثين ذكورًا كانوا أو إناثًا، وإن القضية هي إعطاء كل ذي حق حقه بحسب قرابة النسب والمصاهرة، وما سبق يؤكد مدى تهافت شبهة المستشرقين حول تفضيل الذكر على الأنثى في آيات المواريث، ويبرهن أن القرآن الكريم يفوق القوانين الوضعية في منح الأنثى حقها من الميراث بالقدر والتفصيل والإنصاف، إذ بين بالتفصيل وبدلالة قطعية نصيبها من الميراث في حالات الإرث جميعها. وهكذا تمت برهنة أن آيات الميراث شرعت نظامًا حكيمًا عادلًا.

المطلب الثاني

العدل الاقتصادي وتفنيد الشبهات المثارة حوله

يؤمن الأستاذ النورسي بأن تحقيق العدل بين المجتمع هو فرع من فروع العبودية لله من خلال استعمار الأرض، وإحيائه ماديًا ومعنويًا بالعدل الرباني. وإن تلك الرؤية نابعة من إيمانه بأن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد رباني متجلٍ من اسم الله (العدل)، وأنه يحقق العدالة والتوازن بين حاجات الفرد والمجتمع. ولهذا سعى الأستاذ إلى إنقاذ الإنسانية من الاقتصاد الرأسمالي الذي يجعل المال دولة بين الأغنياء، ويقسم الشعب إلى طبقات متباية من حيث الحقوق والواجبات، طبقات مالكة مسيطرة على وسائل الإنتاج(مستغِلة)، وأخرى كادحة عاملة منتجة (مستغَلة).

وقد عدّ الأستاذ النظام الرأسمالي الطبقي سببًا رئيسًا في تفكيك المجتمعات، إذ قال:" إن أُس أساس جميع الإضرابات والثورات في مجتمع الإنسان، إنما هو كلمة واحدة، كما أن منبع جميع الأخلاق الرذيلة كلمة واحدة أيضًا: الكلمة الأولى: إن شبعت فلا علي أن يموت غيري من الجوع. الكلمة الثانية: اكتسب أنت لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا"[1].

وقد سعى الأستاذ مستلهمًا من آي القرآن الكريم، إلى تحقيق العدل الاقتصادي في المجتمع من خلال إحداث توازن في توزيع الثروات، ومنع الاستغلال الربوي ومعالجة الفقر. وسنذكر ذلك مفصلًا في ثلاث نقاط:

أولًا: توزيع الثروات: يمكن تحقيق العدل في توزيع الثروات من خلال أمرين، هما:

1-التوازن في توزيع الثروات.

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:469.

يرى الأستاذ أن العدالة الاقتصادية جزء لا يتجزأ من الصورة الكلية للعدل الكوني المتجلي من اسم الله (العدل)، وأنه لا بد من توزيع الثروة الاجتماعية توزيعـًا يرتبط بالحقوق الواجبة بالأصل. وأن ثمة ضروريات وحاجيات وكماليات تتعلق بحياة الفرد، فأما الضروريات فمن حق كل فرد الحصول عليها، ومن ثم يأتي دور الحاجيات؛ لذا لا بد من توزيع عادل للثروات كي يحصل كل فرد على ضروريات حياته وحاجياتها، ولا يخفى أنه لا يمكن لكل فرد أن يحقق ذلك؛ لذا لا بد من التعاون والمشاركة بين أفراد المجتمع وفق قوانين ملزمة لتحقيق ذلك؛ لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وقد أعرب الأستاذ عن ذلك بقوله:" إن الإنسان... محتاج لتحصيل حاجاته في مأكله وملبسه ومسكنه ..ولا يقتدر هو بانفراده عليها كلها، لذا احتاج إلى الامتزاج مع أبناء جنسه، ليتشاركوا فيتعاونوا، ثم يتبادلون ثمرات سعيهم. ولكن لتجاوز قوى الإنسانية على الآخرين تحتاج الجماعة إلى العدالة في تبادل ثمرات السعي...ولابد من مقنن يجريها"[1]. وحث الأستاذ على السعي لتحقيق التوازن عن طريق دفع الزكاة مستدلًا بقوله تعالى: ﴿ **وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ**﴾ (النجم: ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ (البقرة: ٤٣)، وحذر من تكدس الثروة بيد فئة قليلة من الناس، مستشهدًا بقوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ (التوبة: ٣٤)[2].

2-دور الزكاة في عدالة توزيع الثروات:

يهدف الاقتصاد الإسلامي إلى توفير مستوى ملائم من المعيشة لكل فرد ومجتمع، بحيث يتم توزيع الأرباح والدخل بحسب مساهمة كل فرد، وأن المال في نظرة الإسلام مال الله تعالى والإنسان يملكه على سبيل الإعارة، فيجب على الغني دفع الزكاة للفقير، وذلك لأن الهدف من

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:127-128.

[2] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 884.

الزكاة هو تحقيق عدالة توزيع الثروة من خلال إعادة التوازن الثروة بين الأغنياء والفقراء وذلك بدفع الأغنياء جزءًا من ثروتهم للفقراء، وهذا بحد ذاته توسيع للتملك، وتكثير عدد الملاك للحيلولة من تداول الأموال في يد فئة قليلة من الناس.

وقد أكد الأستاذ بأن الزكاة تنمي العلاقات الاجتماعية في المجتمع المسلم. وتقضي على التفاوت الطبقي. وتنشر الأمن في المجتمع، إذ قال:" والزكاة تؤمن الرحمة والإحسان من الخواص تجاه العوام، وتضمن الاحترام والطاعة من العوام تجاه الخواص"[1] وحذّر الأستاذ من مغبة منع الزكاة؛ لأن ذلك يبعث الحقد والعداء بين الأغنياء والفقراء، ويؤدي إلى ظهور صراعات طبقية في المجتمع، إذ قال:" وإلا ستنهال مطارق الظلم والتسلط على هامات العوام من أولئك الخواص، وينبعث الحقد والعصيان اللذان يضطرمان في أفئدة العوام تجاه الأغنياء الموسرين. وتظل هاتان الطبقتان من الناس في صراع معنوي مستديم "[2].

ثانيًا: تحريم الربا وتفنيد شبهات الرأسمالين بأنه ينمي الاستثمار.

إن تصور النورسي الكلي للإسلام دفعه إلى رد الجزئيات إلى الكليات، وإخضاع الفروع للأصول، وربط كل شيء في الحياة بالنظام الكلي في الكتابين المشهود والمقروء، منطلقًا من تلك الفكرة إلى محاربة الاستغلال بأشكاله جميعًا سيما الاستغلال الاقتصادي الساري في عصرنا الذي يُقسِّم المجتمع إلى طبقتين الأسياد والعبيد. فسعى إلى تفسير آيات الكتاب المقروء التي تحرم الاستغلال الاقتصادي المتمثل في الربا برؤية عصرية محاولًا استئصال الاستغلال المادي للفقراء. فكانت جهوده تلك بمثابة إرهاصات لتفنيد الفكر الرأسمالي الغربي. وذلك ببيان أضرار الربا وخطورتها على المجتمع. وقد أقرّ الأستاذ بتحريم الربا

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:340.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:340.

بنوعيه ربا الفضل والنسيئة مستدلاً بقوله تعالى﴿ **وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وجعل حياة البشرية وسعادتها والسلم الاجتماعي مرهونًا بمنع الربا إذ قال :" أوصدوا أبواب الربا لتنسد أمامكم أبواب الحروب"[1]، وقال:" فإن كانت البشرية تريد صلاحًا وحياةً كريمة فعليها أن تفرض الزكاة وترفع الربا"[2]. وقد حرم المصطلحات العصرية للربا كفوائد البنوك، إذ قال في معرض الرد على الفكر الرأسمالي، ووسائلهم للسيطرة على الاقتصاد العالمي، ومحاربتهم للاشتراكيين: "وكانوا السبب في تأسيس البنوك بجعل الربا أضعافًا مضاعفة، وجمعوا أموالًا طائلة بكل وسيلة دنيئة بالمكر والحيل، هؤلاء القوم هم أنفسهم أيضًا انخرطوا في كل أنواع المنظمات الفاسدة ومدوا أيديهم إلى كل نوع من أنواع الثورات، أخذًا بثأرهم من الشعوب الغالبة، ومن الحكومات التي ذاقوا منها الحرمان وسامَتهم أنواع العذاب"[3].

وبرهن الأستاذ أن المذاهب الاقتصادية المعاصرة قائمة على المادية البحتة، إذ تقدس المال وتجعل الربح غاية؛ لهذا تتعامل مع الشعوب بمبدأ الربح والفائدة، وتستغل طاقاتهم ومواردهم في بناء مشاريعها المادية. وهكذا تمكنت الرأسمالية من انسلاخ البشرية من أسمى معانيها كالأخوة الإنسانية والتعاون والرأفة الخ، في حين أن الاقتصاد الإسلامي يعد المال وسيلة لا غاية، و يجعل من الزكاة وسيلة للتألف بين القلوب، والتعاون بين الشعوب، وإزالة الفوارق الطبقية، وكذلك شجع على القرض الخالي من الفائدة مساعدةً للفقراء، وتحسينًا لأحوالهم، وإنماءً لقدراتهم، وحرّم الاستغلال الربوي، وهكذا تفوق الاقتصاد الإسلامي بمعانيه الإنسانية الربانية

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:470.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:836.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:462.

على المذاهب المادية النفعية، وهذا ما أكده الأستاذ بقوله: " إن دساتير القرآن الكريم وقوانينه؛ لأنها آتية من الأزل فهي باقية وماضية إلى الأبد. لا تهرم أبداً ولا يصيبها الموت، كما تهرم القوانين المدنية وتموت، بل هي شابة وقوية دائمًا في كل زمان. فمثلًا إن المدنية بكل جمعياتها الخيرية، وأنظمتها الصارمة ونظمها الجبارة، ومؤسساتها التربوية الأخلاقية لم تستطع أن تعارض مسألتين من القرآن الكريم، بل انهارت أمامها وهي قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ (البقرة:43)، و﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)" [1]. وقد قارن الأستاذ بين دفع الزكاة وتحريم الربا في كلامه تأكيدًا لضمان تداول رأس المال، وتفنيدًا لادعاءات الرأسماليين بأن الربا يمنع تجميد الأموال وينمي الاستثمار. فإن القران يُنظم حياة الإنسان بمنهجية عادلة، فلما حرم الربا منعًا للاستغلال، أوجب الزكاة كحافز لإعادة تداول المال من جهة، ولنمو رأس المال من جهة أخرى. فقد فرض القرآن الكريم ضريبة (الزكاة) على الأموال المجمدة بنسبة 2,5٪ سنويًا لتشجيع المالك على توظيف أمواله المجمدة رفعـًا لنسبة الاستثمار وانتعاشًا للاقتصاد [2].

ثالثًا: علاج معضلة الفقر:

يعد الفقر من المعضلات الاجتماعية والعوائق التي تحول دون تنمية الاقتصاد، ويصيبه بالعجز والركود وهذا ما يؤثر سلبًا في السلم الاجتماعي. ولعلماء الاجتماع مذاهب متعددة وآراء متباينة في بيان علة الفقر وماهيته وحقيقته، وسبل معالجته. وقد قدم الأستاذ النورسي رؤية مستوحية من القرآن الكريم لبيان ماهيته وطرق معالجته. وقد صنف الفقر إلى فقر إلى الله، وفقر سياسي، وفقر إداري وفقر اقتصادي، وما يهمنا هنا هو الفقر الاقتصادي.

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:469.

[2] ينظر: أ.د. العاني أسامة عبد المجيد، 2012م، **رؤية الإمام النورسي للربا**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد: السادس، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، ص:50.

أسباب الفقر الاقتصادي:

اعتنى الأستاذ النُّورْسي بقضية الفقر، وبحث عن علله وماهيته مستنيرًا بهدي القرآن الكريم، وعقيدة القضاء والقدر، فقد قسّم الرزق إلى رزق حقيقي ومجازي، وبعبارة أخرى رزق جبري ورزق اختياري، فجعل أسباب الفقر في عدم توفيق الإنسان في الحصول على رزقه المجازي أو الاختياري، إذ قال: "إن الرزق قسمان: القسم الأول: هو الرزق الحقيقي الذي يتوقف عليه حياة المرء، وهو تحت التعهد الرباني بحكم الآية: ﴿ **وَمَا مِنْ دَابةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلى اللهِ رِزْقُهَا**﴾(هود:6)، يستطيع المرء الحصول على ذلك الرزق مهما كانت الأحوال، إن لم يتدخل سوء اختياره، دون أن يضطر إلى فداء دينه أو التضحية بشرفه وعزته. القسم الثاني: هو الرزق المجازي، فالذي يُسيء استعماله لا يستطيع أن يتخلى عن الحاجات غير الضرورية، التي غدت ضرورية عنده نتيجة الابتلاء ببلاء التقليد، وثمن الحصول على هذا الرزق باهظ جداً ولا سيما في هذا الزمان، حيث لا يدخل ضمن التعهد الرباني، إذ قد يتقاضى ذلك المال لقاء تضحيته بعزته سلفاً راضياً بالذلّ، بل قد يصل به حدّ السقوط في هاوية الاستجداء المعنوي، والتنازل إلى تقبيل أقدام أناس مُنحطين وضيعين، بل قد يحصل على ذلك المال المنحوس الممحوق بالتضحية بمقدساته الدينية التي هي نور حياته الخالدة"[1].

ويتجلى مما سبق أن الأستاذ أومأ إلى أسباب عدة للفقر، الأول: سوء الاختيار وعدم إحسان التصرف بالرزق، والثاني: اختلال ميزان الأولويات، فالمسلم مطالب باتباع الأوْلويات، والبدء بالضروريات، واختيار الأهم فالمهم في تصرفاته كلها، وقد تكفّل الله بإرادته أرزاق البشر، بشرط إحسانهم التصرف فيها، وإتباع الأولى من أهم القواعد التي تحكم إنفاقهم، فالأولى للضروري ثم للحاجي ثم للكمالي، فإذا انقلب هذا الميزان، فلا يحقّ للإنسان أن يسأل عن سبب فقره

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:197-198.

وفقدانه للرزق. والسبب الثالث هو التقليد: وهو داء موصل إلى الفقر؛ لأنه إلغاء للعقل والتفكير، واتباع من دون الإرادة، فيكون سبباً فقره[1].

الإجراءات العلاجية لمشكلة الفقر:

بعد أن أشار الأستاذ إلى علل الفقر وأسبابه، شرع في وضع مجموعة من الإجراءات العلاجية بنوعيها المادية والمعنوية لمعالجة الفقر وهي على النحو الآتي[2]:

1-معالجة مشكلة الفقر المادّي بالفقر المعنوي الذي يُمثل صحة العقيدة الاقتصادية: والفقر المعنوي وهو الفقر والعجز إلى الله، والتوكل عليه، الذي به يصحح الإنسان طريقة تفكيره، ويضبط به مشاعره، ويحكم رغباته واحتياجاته كما قال:" ففي الإنسان ألوف من الرغبات الإيجابية والسلبية أمثال هذه الرغبة، رغبة البقاء، تلك الرغبات ممتدة إلى جهة الأبد والخلود، منتشرة في أقطار العالم كله، فالذي يطمئن هذه الرغبات، ويضمد جُرحي الإنسان، العجز والفقر ليس إلا الواحد الأحد الذي بيده مقاليد كل شيء"[3].

2-تصحيح العلاقة بين الأغنياء والفقراء: تعد الزكاة والصدقات من الإجراءات الرئيسة المهمة في محاربة مشكلة الفقر ومعالجته، وقد سعى الأستاذ إلى تصحيح العلاقة بين الأغنياء والفقراء بمعالجة نفسية كلٍ منهما، وتهيئتهما للتعاون والعيش المشترك[4].

[1] ينظر: نهيل علي حسن صالح،1433هـ-2011م، **المشكلات الاجتماعية ومعالجتها من خلال كليات رسائل النور للإمام النُّورْسي**، ص:182

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص:183-190

[3] النورسي سعيد، 2011م، **الشعاعات**، ص:18.

[4] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:469-470، 836-837.

3-تكوين النظرة الإيجابية لمشكلة الفقر: يؤكد النُّورْسي على تكوين النظرة الإيجابية لمفردات الحياة جميعها، هذه النظرة التي تدعو إلى الفاعلية في الحياة، والسعي بثبات في عمارتها[1].

4- الحث على العمل: شجع الأستاذ على العمل والتعلم مدركًا أنهما أسس تكوين المجتمع، وبناء الدولة وقيام الحضارة، وقد نبذ وشجب التواكل والكسل مؤكداً على معناه القيمي، الذي يمثل ثقافة التقدم والارتقاء، مستنبطـًا ذلك من قوله ﷻ: ﴿ **وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾(التوبة:105)، ولذلك قام بتوجيه رسالة لجميع الكسالى، يُحفزهم على العمل ويُبين لهم لذته وسعادته إذ قال: "يا من لا يُدرك مدى اللذة والسعادة في السعي والعمل، أيها الكسلان اعلم أن الحق تبارك وتعالى قد أدرج لكمال كرمه جزاء الخدمة في الخدمة نفسها، وأدمج ثواب العمل في العمل نفسه"[2].

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص:137، 142، النورسي سعيد، 2011م، الشعاعات، ص:18.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:173.

الفصل الرابع

برهنة هيمنة حضارة القرآن وعالميته على المدنية الغربية وعولمتها

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحضارة والمدنية.

المبحث الثاني: أسس المدنية الغربية وحضارة القرآن الكريم.

المبحث الثالث: هيمنة عالمية القرآن على العولمة الغربية.

المبحث الرابع: الموازنة بين حضارة القرآن وعالميته والمدنية الغربية وعولمتها.

المبحث الأول

مفهوم الحضارة والمدنية

يعد مصطلح الحضارة والمدنية من المصطلحات المندرجة ضمن العلوم الإنسانية، وقد اختلف العلماء والمفكرون والباحثون في تعريفهما، وبيان المراد منهما؛ ذلك لأنهما يتعلقان بالإنسان نفسه ونمط حياته، وطريقة تفكيره، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه، والغاية التي من أجلها خلق، وهذه الأمور باتت أكثر جدلية عند الإنسان في عصر العولمة، واختلاط الثقافات؛ وذلك لأن الإنسان بطبعه متأثر بالمعتقدات الدينية، والأفكار الفلسفية، والمذاهب الفكرية القديمة والحديثة، والانتماء العرقي والقومي. ولا يخفى أن سلوكه لا يخضع لقوانين وضوابط علمية محكمة، إذ أن جله مكتسب فيتغير بتغير الزمان والمكان والبيئة؛ لذا من الصعوبة تحديدُ حدٍ لهذين المصطلحين. ومن هنا لابد من الاستقراء للدلالة اللغوية للمصطلحين في المعاجم العربية والأجنبية وبيان أصلهما، وعلة ظهورهما وتداولهما عند اللغويين والمفكرين. وكذلك ينبغي تتبع آراء عدد من العلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، ودراستها مع مراعاة الدلالة المعجمية، والمفهوم العقدي والفكري، والمراحل التاريخية التي مر بها المصطلحان، وحاضر الأمة، للوصول إلى فهم شامل ودقيق لهما. وقد استوعب هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية لـ(المدنية والحضارة).

المطلب الثاني: مفهوم المدنية والحضارة عند علماء الغرب والنورسي.

المطلب الثالث: أوجه التشابه والاختلاف بين الحضارة والمدنية.

المطلب الأول

الدلالة اللغوية والاصطلاحية لـ (المدنية والحضارة)

أولًا: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (المدنية):

1-**الدلالة اللغوية**: المدنية في اللغة مصدر صناعي من المدينة، وإنها مشتقة من (مَدَنَ) مَدَنَ بالمكان أي: أَقام به، ومنه المَدِينة وهي فَعِيلة وتجمع على مَدَائن بالهمز ومُدْنٍ ومُدُن بالتخفيف والتثقيل، والنسبة إِليها مَدِينّي [1]، والـ(تَمُدَّن) والـ(تمدين)، أي: عَاشَ عيشة أهل المدن، وتنعم وَأخذ بِأَسْبَاب الحضارة [2].

ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة أن مَدائِنُ ومُدْن ومُدُن: تجمُّع سكَّانيّ متحضِّر يزيد على تجمُّع القرية. والمَدَنِيَّة: الجانب المادّيّ من الحضارة كالعمران، ووسائل الاتّصال والتّرفيه. يقابلها الجانب الفكريّ والرُّوحيّ والخلقيّ من الحضارة، كما يقال: "انبهر بالمدنيّة الأوربيّة" [3].

ويظهر مما سبق أن اللغويين يرجعون الجذر اللغوي للفظة(المدنية) إلى (مَدن) بمعنى أقام في المكان، وقد اقترنت اللفظة في المفهوم الإسلامي بتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وارتبطت بنظام جديد في الجزيرة العربية ارتكزت على المبادئ الإسلامية وقيمها الخلقية.

---

[1] ينظر: الجوهري الفارابي أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، 1407 هـ -1987 م، الصحاح **تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ج 6، ص: 2201، والرازي، (ت: 395هـ) 1399هـ -1979م.، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص:306، والزبيدي (ت1205هـ)، (د.ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج36، ص،156-157

[2] إبراهيم مصطفى وآخرون، (د.ت) **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الدعوة، (د.ط)، ج2، ص:859.

[3] د. أحمد مختار عبد الحميد عمر سنة، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج 3، ص: 2080.

2-**الدلالة الاصطلاحية**: المدنية: هي الرقي في العلوم المادية والتجريبية والفنية، التي هي النواة الأساس للبنية التحتية للإعمار والاكتشافات والمخترعات الحديثة التي تخدم رفاه الإنسان وراحته ورقيه من خلال استعماره للطبيعة[1]. وهي بذلك لا تخرج عن مدلولها اللغوي.

ثانيًا: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (الحضارة):

1-**الدلالة اللغوية**: الحضارة في اللغة تنطق بكسر الحاء وفتحها، وهي مشتقة من (حَضَرَ)، ومعناه الإقامة في الحضر، أي بخلاف الإقامة في البدو، سُميت بذلك؛ لأن أهلها حضروا المدن والأمصار واستقروا فيها بعد إعمارها، بخلاف أهل البادية فهم في تنقل دائم وبحث ماضٍ عن الكلأ والماء، فلا استقرار لهم فضلًا عن ابتعادهم عن الإعمار. وبذلك فالحضارة في اللغة تعنى الإقامة في الحضر وهي ضد البداوة فيطلق على أمر معين من الحياة وهو الاستقرار والرقي[2].

ولهذه الدلالة اللغوية أهمية بالغة في تحديد الحضارة اصطلاحـًا؛ لأنها تشترط شرطين هما الاستقرار والعمران، فهما شرطان ضروريان لقيام أية حضارة. وقد تطور هذا اللفظ من دلالته المكانية (الإقامة في الحضر)، التي هي الأصل في استعماله إلى دلالات أخرى ترتبت على هذه الإقامة، من ذلك التعاون والتآزر وحسن الخلق وتبادل الخدمات والأفكار والمعلومات في مناحي الحياة كلها من صناعة وعلوم وثقافة وقانون[3]. وقد تطورت دلالتها في المعاجم اللغوية

---

[1] ينظر: د. سميح دغيم، (2000م) **موسوعة المصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ص:922. وشلتاغ عبود،1422هـ-2001م، **الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل**، بيروت: دار الهدى، ص:19.

[2] ينظر: الفراهيدي، الخليل (د.ت)، **كتاب العين**، المصدر السابق: ج3، ص:101، والرازي 1399هـ -1979م.، **معجم مقاييس اللغة**، المصدر السابق، ج2، ص:75-76، وابن منظور، (د.ت) **لسان العرب**، ج2، ص906-908، و د. أحمد مختار، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ص: ج1، ص:511-512.

[3] ينظر: حسن بكير، (د.ت) **بديع الزمان سعيد النُورسي وأثره في الفكر والدعوة**، ص:162.

الحديثة، إلى معاني أكثر شمولًا وهي الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر.

2-الدلالة الاصطلاحية:

اختلف العلماء والمفكرون في تعريف الحضارة وذلك لاختلاف خلفياتهم العقدية والفكرية، وتباينِ بيئاتهم ومذاهبهم الفلسفية والاجتماعية. وقد اجتهد العلماء المتقدمون والمعاصرون من المسلمين والغربيين في دراسة الحضارة وتقديم تعريف لها ومعالجة قضاياها.

3-تعريف الحضارة عند المفكرين المسلمين:

أ-عرفها ابن خلدون: بأنها "أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرّفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتـًا غير منحصر، وتقع فيها عند كثرة التّفنّن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصّنائع، ويحتاج كلّ صنف منها إلى القَوَمَة عليه والمهرة فيه، وبقدر ما يتزيّد من أصنافها يتزيّد أهل صناعتها ويتلوّن ذلك الجيل بها.. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار؛ لاستجار العمران وكثرة الرّفه في أهلها"[1].

يظهر من تعريفه أنّ مصطلح (الحضارة) عنده لم يخرج عن المعنى اللغويّ. وأنه لم يفرق بين الحضارة والمدنية بل جعلهما مرادفين. ويتجلى ذلك في كلامه" الحضارة هي نهاية العمران

---

[1] ابن خلدون (ت: 808هـ)، 1988 م، **(تاريخ ابن خلدون)**، ج1، ص:461.

وخروجه إلى الفساد ونهاية الشّرّ والبعد عن الخير فقد تبيّن أنّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر"[1].

يستنبط من كلامه أن ثمة علاقة تلازم بين الحضارة والاستقرار، فلا حضارة من دون استقرار، وأنه يرى أن البشر ترقى فكريًا ثم تتطور ماديًا؛ وذلك لان نمو الحضارة يحتاج إلى استقرار لتقويم العلوم التجريبية، وتطويرها وفق المقتضيات العصرية، وأنه ركز على نتاج الحضارة ومظاهرها.

ب-عرّف سيد قطب الحضارة بأن "الإسلام هو الحضارة"[2]. وأضاف سيد لهذا التعريف الأسس التي تقوم عليها الحضارة وهي: "العبودية لله وحده، والتجمع على أصول العقيدة، واستعلاء إنسانية الإنسان على المادة، وسيادة القيم الإنسانية وحرمة الأسرة، والخلافة في الأرض على عهد الله وشروطه وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة"[3]. إذ يرى أن مفهوم الحضارة متعلق بالتحرر الكامل للإنسان ومن العبودية لغير الله والتبعية والتقليد الأعمى، وذلك أمر لا يتحقق إلا باستخلافه في الأرض واستعمارها وفق المنهج القرآني.

ج-مالك بن نبي: عرّف الحضارة بأنها" كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية"[4]. ويرى أن الوسيلة إلى الحضارة متوفرة ما دامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة الإنسان والتراب، والوقت، لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ (الحضارة)[5].

---

[1] ابن خلدون (ت: 808هـ)، 1408 هـ -1988 م، **(تاريخ ابن خلدون)**، ج1، ص: 154.

[2] سيد قطب(د.ت)، **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ص:105.

[3] المصدر نفسه، ص:120.

[4] مالك بن نبي،1420هـ-2000م، **مشكلات الحضارة القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر: ص35.

[5] مالك بن نبي ،1986م، **شروط النهضة العربية**، تحقيق: إشراف ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ص 58. وينظر: مالك بن نبي،1420هـ-2000م، **مشكلات الحضارة القضايا الكبرى**، ص56.

ويفهم من كلامه أنه عدّ الإنسان مناط الحضارة ونواتها، وركز على القيم التي توجه الإنسان في حياته وتؤهله لقيادة البشرية نحو الرقي والتقدم.

والحضارة عنده مرتبطة بالوحي إذ يقول:". فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعةً ومنهاجًا، أو هي-على الأقل-تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، أو بعيدًا عن حقبته إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته، وتتفاعل معها"

ويرى أنه يجب أن تتوافر في الحضارة الشروط الأخلاقية والمادية، إذ قال: "فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"[1].

ومن هنا يظهر أن مالك بن نبي يذهب إلى أن أساس الحضارة هو الوحي، وأن مكوناتها هي: الإنسان والأخلاق والمادة والزمن.

---

[1] مالك بن نبي،1420هـ-2000م، **مشكلات الحضارة القضايا الكبرى**، ص43.

المطلب الثاني

مفهوم المدنية والحضارة عند علماء الغرب

أولًا: مفهوم المدنية والحضارة عند الغرب:

من خلال استقرائنا وجدنا أن مفهوم الحضارة يتداخل مع المدنية في كثير من مصنفات وكتابات الغربيين، وأن المصطلحين (الحضارة والمدينة) قد خضعا للتطور عبر المراحل التاريخية، فإن اشتقاق لفظة(Civilization) من صفة (Civilisé) في اللغة الفرنسية كانت تدل على المدنية بدلالتها الطبيعية، ثم تطورت إلى معنى الحضارة بمعناها الواسع. إذ ظهرت لفظة "Civilization"بالفرنسيّة سنة 1734م. وقد استخدم هذا المصطلح آنذاك للدلالة على صفات أهل المدينة؛ للتفريق بينهم وبين أهل القرى والأرياف والمتوحشين من أهل الغابات [1]. فكان مصطلح "Civilization"يدل على المدنية، ثم تطورت دلالته إلى الحضارة بعد ما انتشر في اللغات الأوربية الأخرى، وتحولت دلالته إلى "مجموعة من الخطط والنظم القمينة بإشاعة النظام والسلام والسعادة، وبتطوّر البشريّة الفكريّ والأدبيّ، وبتأمين انتصار الأنوار " [2].

وتطورت دلالة (الحضارة) في القرن العشرين إذ عرّفها المؤرخ والمفكر الإنكليزي وِل ديورانت بكونها "نظامـًا اجتماعيـًا يعين الإنسان على زيادة إنتاجه الثقافي، وهي تتألف من عناصر أربعة الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون"[3].

---

[1] ينظر: رولان بريتون، 1993م، **جغرافيا الحضارات**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ص19

[2] موريس كروزيه،1964م، **تاريخ الحضارات العامّ**، ترجمة: فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، بيروت: منشورات عويدات، بيروت، ج1، ص: 17.

[3] وِل ديورَانت، (ت: 1981 م)، 1408 هـ –1988 م **قصة الحضارة**، ج1، ص:3.

ونستنتج من تعريفه أنه تناط الحضارة بقدرات الإنسان العقلية والنفسية والعملية المسخرة في مجالات الحياة جميعها لتحقيق الرقي والتقدم. وبالتالي فالحضارة هي تجسيد عملي للنشاط الفكري عند الإنسان عبر اجتيازه معارج الحياة.

ثانيًا: رؤية النورسي للمدنية والحضارة:

لم يَــحُد الأستاذ للمدنية والحضارة حدًا لغويًا ولا اصطلاحيًا، بل تناولهما في مظانٍ جمة من رسائله ضمن موضوعات كثيرة مختلفة، منها تتعلق بالوحي الإلهي والمنهج الرباني المتمثل في الشريعة الإسلامية وأخرى بالقوانين الوضعية والعولمة الغربية، ومنها موضوعات عن الإنسان نفسه وحياته الروحية والأخلاقية والتربوية، ومنها تتعلق بالحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتعرض لهما في مواضع متعلقة بالتطور المادي والعمراني الإيجابي منه والسلبي، وكل ذلك بصورة تقابلية وبأسلوب مقارن بين الحضارة الإسلامية والمدنية والغربية بمنهجية وصفية تحليلية، وأحيانًا بمنهجية نقدية، وأخرى بأسلوب تقييمي وتقويمي في الوقت نفسه، مبرهنًا سمو حضارة القرآن المعنوية والمادية، وانحطاط المدنية الوضعية من الجوانب الروحية والإنسانية والخلقية بأدلة عقلية ومنطقية وتجريبية. ومن خلال استقرائنا لمواضع وجود لفظتي: (المدنية والحضارة) في رسائل النور توصلنا إلى أن الأستاذ استخدمهما في مواضع عدة من رسائله بالمعنى الواحد من دون أن يميز بينهما في حين أن الغالب في أسلوبه أنه ميّزَ بينهما، إذ استخدم لفظة (المدنية) للدلالة على التطور المادي والتكنولوجي والعمراني في حين استعمل لفظة(الحضارة) للدلالة على إنماء الفكر الإنساني ماديًا وتربويًا وخُلقيًا وروحيًا. وفيما يلي بيان لمفهومي (المدنية والحضارة) عند النورسي.

1-مفهوم المدنية عند النورسي:

أن الغالب في أسلوب الأستاذ أنه استخدم المدنية بمدلولها اللغوي، وهي تطور الجوانب المادّيّة من الحضارة كالعمران ووسائل الاتّصال والتّرفيه، والنظريات التجريبية والاكتشافات والمخترعات الحديثة التي تخدم رفاه الإنسان وراحته .

2-مفهوم الحضارة عند النورسي:

ينظر الأستاذ إلى الحضارة نظرة متأصلة لأسسها وفلسفتها ومقاصدها، فلم يتطرق إلى جانب الإنتاج كما ذهب إليه ابن خلدون ولم يتناول النشاط العقلي كما ذهب إليه وول ديورانت، بل ركز على الإنسان والغاية من وجوده، وبيان وظيفته في الاستخلاف على الأرض، وعلاقته بالبيئة المحيطة به، والكون الذي يعيش فيه وفق المنهج الرباني ودستور القرآن، وإنماء الفكر الإنساني ماديًا ومعنويًا وتربويًا لخدمة الإنسانية والكائنات جميعهـاً [1]. ويظهر مما سبق أن النورسي وسيد قطب ومالك بن نبي متوافقون في رؤيتهم للحضارة وتعريفهم لها من حيث سيادة الوحي وسيادة الإنسان على المخلوقات واستخلافه في الأرض. ووقد أضاف النورسي دلالة أخرى على مدلوليهما ألا وهي مركزية الإنسان في الوجود وعلاقته بالبيئة والكون.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:840، والنورسي سعيد، 2011م، **الملاحق**، ص:103، النورسي سعيد، 2011م، **سيرة ذاتية**، ص:95.

المطلب الثالث

أوجه التشابه والاختلاف بين الحضارة والمدنية

يتجلى من الدلالة المعجمية للفظتي (المدنية والحضارة) أن المعاجم اللغوية لم تفرق بين دلالتيهما، كما لم يفرق بينهما عدد من العلماء والفلاسفة كابن خلدون وغيره. إذ كانوا يرون أن مفهوم (الحضارة) ومفهوم (المدنية أو التمدن والتمدين) تعني المستقرين في المدن والحاضرين فيها، بخلاف أهل البادية وأهل الغابات المتوحشين.

ونرى بعد التأمل في رؤى العلماء والمفكرين -آنفة الذكر-في المفهوم الاصطلاحي لـ(المدنية والحضارة) أن هناك أوجهَ تشاركٍ بين المصطلحين وأوجهَ اختلافٍ وتباي بينهما على النحو الآتي:

أولًا: الأوجه المشتركة: أنها يشتركان في المدلول المعجمي وهو الاستقرار في مجتمع سكاني. ويشتركان في البناء العمراني وإنماء الجانب المادي، وكذلك في الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاقتصادي والسياسي.

ثانيًا: الأوجه المختلفة:

1-إن المدنية مرتبطة بالبعد المادي أي: (العقل المجرد)، في حين أن الحضارة تعكس البعد الفكري والروحي والأخلاقي والاجتماعي والغائي من الموجود.

2-إن المدنية -منتهى غايتها-هي تطوير الجوانب المادية والعمرانية من أجل الترفيه، وتسهيل الحياة، وتوفير الحاجيات والكماليات للإنسان، في حين أن الحضارة -منتهى غايتها-هي إسعاد البشرية والرقي بها إيمانيًا وماديًا ومعنويًا وعلميًا وأخلاقيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وإنقاذها من الانحرافات والسقوط في المهالك، وتوفير قيم الدينية والخلقية للإنسان.

3-إن المدنية هي الرقي في العلوم المادية والعمرانية والصناعية والزراعية والتجريبية، في حين أن الحضارة تتعدى ذلك إلى استخدام تلك العلوم في صالح البشرية والرقي بالإنسان نفسه. أي: إن التقدم المادي والعلمي والصناعي والزراعي من سمات المدنية. إن استخدمت في صالح البشرية كانت حضارة، وإن استغلت لصالح فئة معينة، واستخدمت في صراع على مقدرات الشعوب، والسيادة العالمية والحروب المدمرة كانت همجية. فالإنجازات العلمية المادية والتطورات التكنولوجية لا تعد دليلاً على تحضر دولة أو حضارة شعب من الشعوب، بل هو دليل على مدينته إن استخدمت في التعمير والبناء فحسب، وتعد حضارة إن كانت وسيلة وسبيلًا للرقي بالبشرية من النواحي المادية والمعنوية والقيم الدينية والأخلاقية. في حين أنها تعد جاهلية وهمجية إن استغلت، واستخدمت في الشر والفساد والتخريب والدمار في الأرض والقضاء على البشرية، كالأسلحة التي استخدمها الأوربيون الأسبان في القضاء على عشرات الملايين من الهنود الحمر عند اكتشافهم القارة الأمريكية الشمالية، وكذلك التطور التكنولوجي والأسلحة الذرية التي استخدمت في الحربين العالميتين، وغيرهما من الحروب التي قادتها أمريكا والغرب والروس ضد الإنسانية.

وهكذا يظهر للباحث أن ثمة ارتبطـًا وثيقـًا بين المصطلحين، إذ المدنية أرضية للحضارة وقاعدة لها بحيث لا يمكن التحضر من دون عبور مرحلة التمدن واجتيازها، فالتحضر يأتي بعد التمدن، أما التمدن فليس بالضرورة أن يكون تحضرًا، فكل تحضر تمدن وليس كل تمدن تحضرًا، فبينهما علاقة عموم خصوص.

المبحث الثاني

أسس المدنية الغربية وحضارة القرآن الكريم

قسّم الأستاذ المدنية الأوروبية إلى قسمين: النافع والفاسد، إذ قال:" إن أوروبا اثنتان: إحداها: هي أوروبا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدّت خدمات لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعات وعلوم تخدم العدل والإنصاف"[1] وأعرب الأستاذ عن موقفه صراحة تجاه المدنية الغربية بأنه يقدرها ولا يقلل من شأنها ولا يحاربها، وإنما يعارض الوجه الفاسد منها إذ قال:" فلا أخاطب هذا القسم من أوروبا. وإنما أخاطب أوروبا الثانية تلك التي تعفنت بظلمات الفلسفة الطبيعية وفسدت بالمادية الجاسية، وحسبت سيئات الحضارة حسناتٍ لها، وتوهمت مساوئها فضائل، فساقت البشرية إلى السفاهة، وأردتها الضلالة والتعاسة "[2]. يظهر مما سبق إن رؤية النورسي المستلهمة من نور العدالة القرآنية إلى المدنية الغربية، جعلته منصفًا في وصفها وتحليلها. فقد أقر بإيجابياتها ومحاسنها من ناحية الرقي المادي والعمراني والتطور التكنولوجي والصناعي الذي يَسّر للإنسان نمط حياته ووفر له وسائل الراحة، وقرب له الأماكن، ورفع عنه المشاق والصعاب، وذلل له العقبات، وسخر له الطبيعة والكائنات، لكنه في الوقت عينه يرى أنها نزعت عن الإنسان إنسانيته وشوهت فطرته فأضحى كالآلة يعيش من دون أن يعرف الغاية من وجوده، ولا الهدف من استخلافه على الأرض، فجعله في صراع مع الحياة يفر من المجهول إلى المجهول. إذ قال:" إن ما أنجزته هذه المدنية الحاضرة من خوارق -في ساحة العلم -نِعمٌ ربانية تستدعي شكراً خالصاً من الإنسان على ما أُنعم عليه، وتقتضي منه كذلك استخداماً ملائماً لها لفائدة البشرية ومنفعتهم. بيد أننا نرى الآن خلاف ذلك؛ إذ تقود تلك

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:162.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخوارق قسماً من الناس -الذين لهم أهمية بالغة في الحياة -وتوردهم موارد الكسل والسفاهة... إذ أنها تذكّي نار الأهواء النفسانية، وتثير كوامن النزعات الشهوانية، فتُقعِد الإنسان عن الكدّ والسعي، وتثنيه عن الشوق إلى العمل، وتسوقه بعدم القناعة، وعدم الاقتصاد إلى السفاهة والإسراف، والظلم وارتكاب المحرمات"[1]. ويتكون هذا المبحث من مطلبين، هما:

المطلب الأول: **أسس المدنية الغربية وتحليلها**. المطلب الثاني: **أسس حضارة القرآن وتحليلها**.

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الملاحق**، ص:359.

المطلب الأول

أسس المدنية الغربية وتحليلها

بعد معاصرة الأستاذ للمدنية الغربية ودراسته لها بعناية وتمعن، وتتبعه لجزئيات أفكارها وخواص أمورها، توصل إلى نتائج كلية وعامة عنها، فكشف عن أصولها وأسسها التي بنيت عليها، وقسمها على خمسة أسس، إذ قال" إن أسس المدنية الحاضرة سلبية، وهي أسس خمسة، تدور عليها رحاها" [1].

أولاً: سندها القوة بدل الحق: وقد أفصح الأستاذ ذلك بقوله**"**فنقطة استنادها: القوة بدل الحق، وشأن القوة الاعتداء والتجاوز والتعرض، ومن هذا تنشأ الخيانة"[2]. أي: أن الأساس الأول الذي بني عليه مدنية الغرب هو القوة بدلًا من الحق، وهذا الكلام في محله؛ لأن الغرب مذ بداية تمدنه أعتمد على النظرية (الصراع من أجل البقاء). وقد أكد ذلك تشارلز داروين في كتابه (أصل الأنواع) إذ ذهب إلى أن الصراع من أجل البقاء ينطبق على الأجناس البشرية، وأن الأجناس الموهوبة (الأوربيين البيض) انتصرت في الصراع على الأجناس الأفريقية والآسيوية. وتنبأ بأن الأعراق المتحضرة ستستأصل الأعراق الهمجية في كل أنحاء العالم، وأن هذا الصراع سيؤول إلى زوال أعراق كثيرة بحيث لا يبقى إلا الأعراق الأكثر تمدنـًا[3]. وهكذا أنتجت الداروينية أيدولوجيات العنف المبنية على عقيدة (البقاء للأصلح والأقوى). وقد استوحى أدولف هتلر أفكاره من نظرية داروين، لذلك اعتقد أن العرق الآري (الألمان) من أرقى الأعراق، فقرر

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:840.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر: داروين تشارلس، سنة2004، **أصل الأنواع**، ص:159-161

بإخضاع كل الأجناس لسلطة الألمان معتمداً على القاعدة الميكافيلية (الغاية تبرر الوسيلة[1]، فاستخدم الوسائل العسكرية التي أزهقت أرواح الملايين، وقد أكد هتلر ذلك بوضوح في كتابه الموسوم بـ(كفاحي) إذ رأى أنه يجب على الجنس الأعلى أن يحارب الأجناس المتردية، وإبادتهم لإنتاج مجتمع أفضل [2]. وفي الوقت نفسه بنى الشيوعيون مذهبهم الإلحادي على النظرية عينها، وعدوا المذهب الماركسي تطبيقاً للنظرية الداروينية في العلوم الاجتماعية [3]. وخاضوا حروبًا شرسة ضد كل من عارضهم أو خالف أفكارهم، وشرعوا في إبادتهم وإزالتهم عن الوجود. نستنتج مما سبق أن النظرية الداروينية كانت من الأسباب الرئيسة في الصراع بين الحضارات ونشوب الحروب، ومنها الحربان العالميتان اللتان أبادتا الحرث والنسل وأغرقتا العالم في بحار الدم.

ثانيًا: هدفها المنفعة بدل الفضيلة: ذكر الأستاذ ذلك، إذ قال:" هدفها وقصدها: منفعة خسيسة بدل الفضيلة، وشأن المنفعة: التزاحم والتخاصم، ومن هذا تنشأ الجناية"[4].

قصد الأستاذ بكلامه المذهب النفعي البراغماتي (Pragmatism)[5] السائد في الغرب، ويمكن تعريفه: بأن صواب أي عمل من الأعمال يحكم عليه بمقدار ما يسهم في زيادة المتعة

---

[1] ميكافللي، (د.ت) **كتاب الأمير**، ترجمة: أكرم مؤمن، القاهرة: مكتبة ابن سينا، ص:91.

[2] ينظر: هتلر أدولف ،1995، **كفاحي**، ترجمة: لويس الحاج، الطبعة الثانية، ص: 161-163

[3] ينظر: كارل ماركس، 1985، **رأس المال، ترجمة**: د. فهد كم نقش، موسكو: دار التقدم، ج1، ص: 58-59

[4] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:840.

[5] تأسس هذا المذهب في إنجلترا، ومن أبرز شخصياته التي آمنت به وروجت له: جيرمي بنثام (ت1832م) وجون ستيوارت مل (ت1873م) ديفيد هيوم(ت1776م) الذي كان يري أنه لا شيء يؤثر في الفعل الإرادي غير اللذة والألم و السعادة و الشقاء. واستفاد بنثام من كل من سبقوه منتهيًا إلي نظرية متكاملة، وهي: أن المنفعة فكرة فلسفية لا تلتزم بالأصول الدينية، إذ تقيس صواب العمل بمقدار ما يحققه من منفعة وسعادة بصرف النظر عن توافقه مع الأخلاق أو مطابقته للدين. ولا شك في أن هذه الفكرة تهدم أسس العقيدة وقيم الأخلاق، وتحول المجتمعات إلى غابة تتصارع فيها المنافع بلا ضابط وقانون. ينظر: جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، ترجمة: أديب يوسف شيش، دمشق، دار التكوين، ص: 112.

واللذة للإنسان أو التقليل من الألم والشقاء له، وإن كان مخالفاً للدين والقيم الإنسانية والأخلاقية[1]. فهو يركز على المتعة فحسب من دون اعتبار لأيةِ قيم أو قوانين. ولا يخفى أن لهذا المذهب أثرًا سلبيًا في بنية المجتمع، وتوجيهه نحو الأنانية والمصلحية النفعية، ويربيه على الازدواجية في التعامل بحيث يدفع الفرد إلى التظاهر بأخلاق نفعية نفاقاً بغية الضفر بمنفعة مادية أو معنوية. فيغدو التعامل بين أبناء المجتمع مبنيًا على روابط مادية نفعية، ولا يمكن أن يحدث التعاون إلا على أساس المصلحة النفعية من دون الاعتبار للدين والأخلاق، بحيث يجعل منتهى غاية الإنسان هو الحصول على المتعة واللذة فحسب. وهكذا تكون المنفعة مقياسًا ومعيارًا وأصلًا في التعامل والتعاون، وهذا ما يؤدي إلى تفكيك للمجتمع، وتصنيفه على طبقات راقية ودانية، واستغلال الأكثرية العاملة لصالح الأقلية المسيطرة على الموارد، وحدوث التنابز والتخاصم بين الطبقات الكادحة المستغَلة والطبقات المالكة المستغِلة.

ثالثًا: دستورها الجدال بدل التعاون: كما هو واضح من قوله: "دستورها في الحياة: الجدال والخصام بدل التعاون، وشأن الخصام: التنازع والتدافع، ومن هذا تنشأ السفالة"[2].

أبان الأستاذ بأن الأساس الثالث للمدنية الغربية مبني على الجدل وتقديس العقل، واعتباره المصدر الرئيس للحكم على الأمور كلها المادية كالأشياء المحسوسة، والمعنوية كالأخلاق، والغيبية كالعقائد. وهذا بدوره يثر الجدال في الأمور الفكرية والعقدية، والتنازع في تميز الفضائل من الرذائل والحسن من القبح؛ وذلك لأن العقول متفاوتة ولعدم وجود مرجعية ومعايير ثابتة

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص:110-111، وأندريه لالاند،2001، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ص:1514، ومقداد يالجين،1424هـ-2003م، **علم الأخلاق الإسلامية**، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ص:38-39.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

يمكن الرجوع إليها عند الاختلاف. وهذه الاختلافات الفكرية تولد التخاصم والتصادم بين أتباع المذاهب الفكرية والعقدية والفلسفية.

رابعًا: رابطتها العنصرية والاستعلاء العرقي: قال الأستاذ:" رابطتها الأساس بين الناس: العنصرية التي تنمو على حساب غيرها، وتتقوى بابتلاع الآخرين وشأن القومية السلبية والعنصرية: التصادم المريع، وهو المشاهد. ومن هذا ينشأ الدمار والهلاك"[1].

يمكن تحليل كلام الأستاذ ببيان أن ظاهرة التمييز العنصري-بحسب رؤية عدد من علماء الأنثروبولوجيا-لم تكن موجودةً في العصور الأولى من النشأة الإنسانية وفي المجتمعات البدائية القديمة، بل هي حادثة فيما بعد في المجتمعات التي ارتقت فكريًا وماديًا بصورة نسبية [2]. وقد ارتبط الغرب بالعنصرية الدينية مذ أن كانت السلطة للكنيسة الكاثوليكية التي كانت تحارب أتباع الكنائس الأخرى كالبروتستانتية والأرثوذوكسية فضلاً عن محاربتها لأتباع الديانات الأخرى كما في الحروب الصلبية على العالم الإسلامي التي أدت إلى إبادة ملايين من المسلمين في الأندلس وفلسطين وبلاد الشام. وبعد الثورة العلمانية على الكنيسة الكاثوليكية، اندثرت العنصرية الدينية وحلت محلها العنصرية الإثنية والشعوبية، فقد ظهرت مذاهب عنصرية تنادي بالتفوق العنصري للشعوب الأوربية على غيرها من الشعوب، وترقي الجنس البيض على غيره من الأجناس. وهذا ما دفع الإنسان الغربي إلى التحكم في مقدرات الشعوب الأخرى، واستعبادها في إعمار الغرب من الناحية العمرانية والبنية التحتية.

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

[2] ينظر: كافين رايلي،1406هـ -1986م، **الغرب والعالم**، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، و د. هدى عبد السميع حجازي، الكويت: عالم المعرفة، (د.ط). ج2، ص:100.

وقد غدت النظريات القائمة على الأسس العنصرية والنقاء العرقي والبقاء للأقوى ظاهرة في كل أنحاء العالم، تلك النظريات التي دونها وأنتجها مفكرو أوربا وفلاسفتهم أمثال لا مارك وتشارلز داروين ونيتشه وغيرهم. وقد أنتجت تلك النظريات ظاهرة الاستعلاء العرقي، وأسهمت في حروب مدمرة في العالم وجرائم ضد الإنسانية، منها: ما أقدم عليها الأوروبيون في إبادة عشرات الملايين من الهنود الحمر السكان الأصليين في أمريكا [1]. وكذلك استرقاقهم للزنوج من أفريقيا، وبيعهم في أوروبا وأمريكا، وتسخيرهم للخدمة والبناء والحروب كما حدث في الحربين العالميتين الأولى والثانية، إذ استخدمت الدول الأوروبية جنودًا من الدول المُستعمَرَة للقتال في صفوفها رغمًا عن إرادتهم [2]. وما زال الغرب ماضيًا في استرقاق الشعوب، واستغلالها لكن بوسائل حديثة وأساليب جديدة، وذلك عن طريق الهيمنة الأمريكية على قرارات الأمم المتحدة واستغلالها لصالحها في حروبها العسكرية والاقتصادية والإعلامية على المسلمين والقضاء على كل قوى يعارضها أو يخالف سياساتها واستراتيجياتها في العالم، كما هو واضح من حربها المباشر على العراق وأفغانستان وحربها غير المباشر في فلسطين، وسكوتها عن الجرائم والإبادة الجماعية ضد المسلمين في سوريا ومصر و بورما ومالي وأفريقيا الوسطى وغيرها، وقد فاقت ضحايا تلك الحروب الملايين من البشر فضلًا عن الجرحى والمشردين. وليس ثمة شك أن العنصرية الغربية ضد الإسلام وهيمنتها على قرارات الأمم المتحدة هي السبب الرئيس في تلك الجرائم. وقد كشف الأستاذ النورسي منذ عقود عن خطورة العنصرية الغربية على العالم الإسلامي إذ قال:" ولقد نظرت إلى القومية السلبية والدعوة إلى العنصرية نظرة السم القاتل؛ لأنها مرض أوروبي

---

[1] ينظر: بروتولومي دي لاس كازاس، (د.ت) **المسيحية والسيف**، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، (د.ط). ص:47-49.

[2] ينظر: كافين رايلي،1406هـ -1986م، **الغرب والعالم**، ج2، ص:106-107.

خبيث سار، وذلك بحسب الأمر النبوي الجازم بأن الإسلام يَجُبُّ العصبية الجاهلية [1]، ولقد ألقت أوروبا بذلك المرض الوبيل بين المسلمين؛ ليمزقهم ويفرقهم، ليسهل عليها ابتلاعهم قطعـاً متناثرة، ولقد بذلت ما وسعني من الجهد لعلاج هذا الداء الخبيث"[2].

خامسًا: خدمتها للبشرية هي الترف وإشباع الشهوات: قال الأستاذ: "إن خدمتها الجذابة، تشجيع الأهواء والنوازع، وتذليل العقبات أمامهما، وإشباع الشهوات والرغبات. وشأن الأهواء والنوازع دائمـاً: مسخ الإنسان، وتغيير سيرته، فتتغير بدورها الإنسانية وتمسخ مسخـاً معنويـاً"[3].

يرى الأستاذ أن مظاهر الانجذاب في المدنية الغربية، تؤدي إلى الانحلال الخلقي، ونشر الرزيلة والفواحش، وإفساد البشرية بعد انسلاخها من قيمها الدينية والأخلاقية. فالغرب رغم نجاح مدنيته في بناء ناطحات السحاب إلا أنه أوغل البشرية في غياهب الفساد الخلقي، وانحط من شأن الإنسان إلى أدنى دركات الانحطاط الاجتماعي، فمذ بداية عصر النهضة في أوربا طفقت ظاهرة الفساد الأخلاقي بالانتشار أكثر فأكثر، حتى انسلخ الناس عن الفضائل، وتحلوا بالرذائل وممارسة الشهوات الجسدية والشذوذ الجنسي، وفتح الملاهي ودور الدعارة، ونشر الفاحشة والمثالب، وهذا ما أدى إلى نتائج كارثية جمة على المجتمع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: إن أكثر من 25٪ بالمائة من الفتيات المراهقات الأمريكيات مصابات بمرض جنسي عن

---

[1] ثمة آيات وأحاديث جمة تحكم بتحرين العنصرية والعصبية، نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات: ١٣)، ومن الأحاديث قوله ﷺ (يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى)، أحمد ابن حنبل،1420ه، 1999م، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج38، ص: 474، رقم الحديث 23489. والبيهقي، 1410ه، شعب الإيمان: ج/4، ص:289، رقم الحديث: 1759.

[2] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:81.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

طريق العلاقات غير الشرعية، وأن هذا المعدل أكثر بين السود. وأن خمس حالات من الحمل في أوروبا تنتهي بالإجهاض، وأنه في عام 2006م تم إجهاض 1,600,000جنين من مجموع 6,400,000 حالة حمل [1]. وقد أدت العلاقات الجنسية غير الشرعية إلى انتشار أمراض جنسية معدية كالإيدز، فبحسب إحصائيات الأمم المتحدة التي أجريت في عام 2007م، أن ثمة 33مليون شخص حامل لفايروس الإيدز، وإن من بينهم مليونين ونصف من المصابين الجدد، وأنه قد تم تسجيل أكثر من مليون حالة وفاة بهذا الداء العضال [2].

وقد انحسر النمو السكاني في الغرب، إذ انخفض بمستويات مريبة بعد أن تفككت الأسرة وأضحى الزواج عادة غير مرغوبة. وقد كشفت دراسات لعلماء علم الاجتماع في الغرب أن في عام 1960م كان سكان أوروبا يشكلون ربع سكان العالم، وتدنت نسبتهم في عام 2000م، إذ كانوا يشكلون سدس سكان العالم، وستنحسر نسبته في عام2050م إلى عشر سكان العالم. وقد بينوا أن في عام 2050م سوف ينمو عدد سكان العالم بأكثر من ثلاثة مليارات نسمة ليصل إلى ما يزيد عن تسعة مليارات نسمة، ولكن هذه النمو الذي يبلغ 50٪ بالمائة من سكان العالم سوف يأتي بكامله في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، في حين سوف يزول عن ظهر الأرض مائة مليون نسمة من أصول أوروبية [3].

---

[1] ينظر: عمر توفيق،1430هـ-2009م، **أرقام تحاكي العالم**، بيروت: دار الفكر(د.ط)، ص:54.

[2] ينظر: عمر توفيق،1430هـ-2009م، **أرقام تحاكي العالم**، ص:88.

[3] ينظر: بوكانن، باتريك جيه، 2005م، **موت الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، الرياض: **مكتبة** العبيكان، ص:32-33.

وقد أكد الخبراء بأن أوروبا إن لم تجد الحل لهذه المعضلة فإنها ستنقرض؛ لأنه قد هبط معدل النمو السكاني بصورة مريبة، إذ أن معدل الخصوبة عند المرأة الأوروبية هو 1,4 علمًا أن الحاجة تدعو إلى 2,1 طفل لمجرد تعويض السكان الموجودين حاليا [1].

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص:34

المطلب الثاني

أسس حضارة القرآن وتحليلها

إنّ إلمام الأستاذ بعلوم القرآن والسنة، والعلوم الاجتماعية والفكرية والفلسفية، جعله حاذقًا في أصول الحضارة الإنسانية وأسسها، ومن خلال استقرائه لآيات الذكر الحكيم استنبط منها خمسةَ أسسٍ للحضارة القرآنية. إذ قال:" أما أسس مدنية القرآن[1] فهي إيجابية تدور سعادتها على خمسة أسس إيجابية:"[2].

أولًا: سندها الحق والعدل بدل القوة: وقد أخبر عن ذلك الأستاذ بقوله: **"**نقطة استنادها: الحق بدل القوة، ومن شأن الحق دائمـًا: العدالة والتوازن. ومن هذا ينشأ السلام ويزول الشقاء"[3]. شرع الأستاذ بمصطلح الحق بوصفه مستنداً للحضارة القرآنية، وشروعه به في محله؛ وذلك لأن إحقاق الحق هو منتهى غاية العدالة التي هي أساس الحكم والملك والنظام، إذ الحق والعدل متلازمان، فوجود الحق يستلزم منه وجود العدل، فالعدل لازم والحق ملزومه. وتعد لفظة (الحق) من

---

[1] أوضحنا فيما سبق أن الأستاذ استخدم لفظتي (المدنية والحضارة) في مواضع عدة من رسائله بالمعنى الواحد من دون أن يميز بينهما في حين أن الغالب في أسلوبه أنه ميّزَ بينهما إذ استخدم لفظة (المدنية) للدلالة على التطور المادي والتكنولوجي والعمراني في حين استعمل لفظة(الحضارة) للدلالة على إنماء الفكر الإنساني ماديا وتربويًا وخلقيًا وروحيًا. ومن الواضح أنه استخدم لفظة (المدنية)في هذا السياق بمعنى (الحضارة) وذلك لأن دلالة اللفظ هنا تدل على وجوب اتباع الحق ونصرته، ونشر الفضيلة والحث على التعاون، والارتقاء بالإنسان وتنوير روحه بالهدي القرآني، ومحاربة المنفعة المادية والعنصرية السلبية وترك التخاصم والقتال. وهذا كله من مدلولات الحضارة كما أثبتنا سابقا بالتفصيل في المبحث الأول من هذا الفصل؛ لهذا آثرنا مصطلح (حضارة القرآن) في العنوان بدلاً من (مدنية القرآن).

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الألفاظ المحورية في القرآن الكريم، فقد وردت مائتين وثلاث وثمانين مرة فيه بمعاني كثيرة [1]. وهذا الحضور الوفير يدل على مدى اهتمام القرآن الكريم به، وتوفير كل الوسائل والسبل لتحقيقه، وترسيخ قواعده في الحكم، ومسايرة البشرية به من مناحي الحياة جميعها. وقد عد الأستاذ الحق بدلًا من القوة مستندًا لحضارة القرآن ليبرز فيصل التفرقة بين سمو دستور القرآن الكريم، ودنو الدساتير الوضعية التي وضعها المتغلبون على رقاب الشعوب بالقوة، ويتحكمون بها وفق أهوائهم، كما أثبتنا ذلك في المطلب السابق مدى تأثير نظرية (البقاء للأقوى) على نشوء الاستعلاء العنصري، وإبادة الشعوب الضعيفة، واستغلال مواردها وطاقاتها لصالحهم. فدستور الإسلام يرفض جنس الظلم كله، ويدعو إلى العدل في الأمور كلها، بدءًا من العدل مع النفس، والعدل في الشهادة، والعدل مع البيئة، والعدل مع الكائنات كلها، والعدل في الحكم والقضاء إلى العدل مع الله في تطبيق أوامره واجتناب نواهيه. وجعل كل ذلك وسائل لتحقيق الحق وإعطاء كل ذي حق حقه. فهذا هو مكمن الصراع بين الحضارة القرآنية والمدنية الوضعية، فأدنى غاية القران هو الانتصار للحق ومنه نشر العدالة الربانية وتطبيقها بين الناس؛ لإسعاد البشرية كلها في الدنيا والآخرة، في حين أن منتهى غاية المدنية الوضعية هو السيطرة على العالم عسكريًا بقوة السلاح،

---

[1] الحق: الصواب والصحيح، وضده: الباطل، وبعد استقراء بعض العلماء للفظة (الحق) في القرآن الكريم، توصلوا إلى أنها وردت بمعانٍ كثيرة، وهي:1- يقصد به الله تعالى، كما في قوله عزّ وجل: **{وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ}**(المؤمنون:17)،2-جاء بمعنى (القرآن) كما في قوله تعالى:**{حَتَّى جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ }**(الزخرف:29)، 3-الإسلام، قال الله تعالى: {**قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ}**(الإسراء:81)،4-العدل،**{يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ}**(النور:25)،5-الصدق، **{وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا}**(لقمان:9)، 6- حق بمعنى وجب**{وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي}**(السجدة:13)، 7-الحق خلاف الباطل **{وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ}**(الأحقاف:3)، 8- الحقيقة ،**{ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ}**(الأنعام:62)،أي: مولاهم على الحقيقة.9-بمعنى الدِّين، **{وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ}**(البقرة:282)،10-بمعنى الحظ، **{وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ}**(المعارج:24). ينظر: العسكري أبو هلال، 1428 هـ -2007 م، **الوجوه والنظائر**:185-188. وابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، 1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسسة الرسالة.ص:265-268.

واقتصاديًا بقوة المال، وفكريًا بقوة العولة والتكنولوجيا الحديثة، واستغلال موارد الشعوب وطاقاتهم في صالحهم، وهذا يؤدي إلى التنازع والتصادم والتنابز والتحارب.

ثانيًا: هدفها الفضيلة بدل المنفعة: كما ذكر الأستاذ أن "هدفها: الفضيلة بدل المنفعة، وشأن الفضيلة: المحبة والتقارب، ومن هذا تنشأ السعادة وتزول العداوة"[1].

أبدى الأستاذ بأن الأساس الثاني للحضارة الإسلامية هو الفضيلة، وتُعرّف في علم الأخلاق: بأنها العلم بالخير والعمل به، والاستعداد الطبيعي أو المكتسب لسلوك طريق الخير، ومطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي[2].

وقد عرّفها الأستاذ: بأنها سجية في النفس، ترقي الإنسان وترفع بنفسه فوق الذات بحيث يخرج الإنسان من الأنانية والتركيز على النفس إلى محبة الله ومحبة الخير للبشرية جمعاء، وتمُكِن النفس من الانتصار على نوازع الشر وإغراءاته كلها. إذ قال:" وهكذا فإن أجمل خميرة لتنوع النوع البشري، وأهم نابض ومحرك له، هو التسابق لإحراز الفضيلة المتسمة بالإيمان الحقيقي، فلا يمكن رفع الفضيلة إلا بتبديل الماهية البشرية وإخماد العقل وقتل القلب، وإفناء الروح"[3]. وقال أيضا:" إن الفضيلة المتّسمة بالإيمان، كما لا تكون وسيلةً للإكراه، لا تكون سببًا للاستبداد قطعًا. إذ الإكراه والقسر والتسلط على الآخرين رذيلة ليس إلا، بل إن أهم مشرب لدى أهل الفضيلة هو الاندماج في المجتمع بالعجز والفقر والتواضع"[4].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

[2] ينظر: جميل صليبا،1982م، **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص:148، والفيلسوف كانْت إيمانويل ،1965، **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص:103-105.

[3] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:238.

[4] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:239.

وقد ذكر الأستاذ (الفضيلة) في الحضارة القرآنية في مقابلة (النفعية البراغماتية) في المدنية الغربية. وكانت هذه المقابلة إرهاصًا منه لبيان علو مقاصد القرآن الكريم، ودنو أفكار المدنية الغربية. فحضارة القرآن قائمة على الفضيلة الأخلاقية، التي تنقي النفوس من الأنانية، وتحثها على الإيثار ومحبة الخير للجميع. وهذا من شأنه التقارب بين الشعوب والتعاون فيما بينها على الخير والإصلاح والتنمية والتطور، في حين أن المدنية الغربية قائمة على المصلحة الذاتية والمنفعة الشخصية، ومبنِّية على قياس صواب العمل بمقدار ما يحققه من منفعة وسعادة بصرف النظر عن توافقه مع الأخلاق أو مطابقته للدين [1]. وهذا من شأنه إفراز العداوات والصراع والتخاصم مما يؤدي إلى انهيار المجتمعات من الناحية الخلقية والإنسانية. وقد أثبت الأستاذ ذلك بقوله :" لما كانت المدنية الغربية لم تتأسس على الفضيلة والهدى، بل على الهوس والهوى، وعلى الحسد والتحكم، تغلبت سيئات هذه المدنية على حسناتها إلى الآن، وأصبحت كشجرة منخورة بديدان المنظمات الثورية الإرهابية. وهذا دليل قوي ومؤشر على قرب انهيارها، وسبب مهم لحاجة العالم مدنية آسيا (الإسلامية)التي ستكون لها الغلبة عن قريب"[2].

ثالثًا: دستورها التعاون والتعايش بدل التصادم: ويتجلى ذلك بوضوح في كلام الأستاذ:"دستورها في الحياة: التعاون بدل الخصام والقتال، وشأن هذا الدستور: الاتحاد والتساند اللذان تحيا بهما الجماعات"[3]. إن الأساس الثالث لحضارة القرآن –من منظور النورسي–هو التعاون بين الشعوب فيما اتفقوا عليه من المعتقدات الدينية، والقضايا الخلقية والاجتماعية والاقتصادية، والأمور المادية والأفكار السياسية. وذلك لأن العيش المشترك يقتضي التعاون بين البشر، وتبادل المنافع المادية والمعنوية بين الشعوب. وإن ذلك لا يمكن إلا بتنمية مستوى الوعي

---

[1] ينظر: جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، ص: 112

[2] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:471.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

الفردي ليدرك أن التعاون فضيلة أخلاقية وضرورة إنسانية بعكس المدنية الغربية التي تستعلى على الشعوب الضعيفة، وتسعى إلى إخضاعها لسلطانها بقوة السلاح والاقتصاد من خلال السيطرة على ثروات العالم واحتكارها، وهذه من الكوارث الأخلاقية التي تعصف بالبشرية فتهدم القيم والمبادئ، وتنزع منها الصفة الإنسانية وتنزلها من درجات الكمال إلى دركات الانحطاط؛ لكونها تؤدي إلى ظهور الفوارق الطبقية المبنية على الأنانية والاستعلاء، وهذا ما يؤول إلى التنافر والتخاصم والاقتتال بين الشعوب. ويلوح ذلك بوضوح في قول الإستاذ:" لو أمعنت النظر في صحيفة العالم، وتأملت في مساوئ جمعية البشر، لرأيت أساس جميع اختلالاتها وفسادها ومنبع كل الأخلاق الرذيلة في الهيئة الاجتماعية كلمتين فقط: إحداهما (إن شبعت فلا علي أن يموت غيري من الجوع)، والثانية (اكتسب أنت لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا)، فالكلمة الأولى هي التي زلزلت العالم الإنساني فأشرف على الخراب "[1].

وهكذا عد النورسي: الأنانية والاستغلال مرض العصر الحديث، وكانت نظرته الرافضة للاستغلال الحضاري نابعة من إيمانه بمبدأ التكريم الإلهي للبشر جميعـًا من دون تمييز بين جنس وآخر، وقد استوحى فكرته من الآية القرآنية:﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** ﴾ (الإسراء: ٧٠)

رابعًا: خدمتها للبشرية هي الاهتداء إلى الصواب: أرشد الأستاذ إلى مكمن الخير في الحضارة القرآنية بقوله: "خدمتها للمجتمع: بالهدى بدل الأهواء والنوازع، وشأن الهدى: الارتقاء بالإنسان ورفاهه إلى ما يليق به مع تنوير الروح ومدّها بما يلزم"[2].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 51-52.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:841.

أبدى الأستاذ بأن اهتداء الإنسان إلى المنهج الرباني هو الأساس الرابع في حضارة القرآن، وأنها تخدم البشرية بارتقاء النفوس بالإيمان بالألوهية والربوبية، وبنائها على الأخلاق الفاضلة التي بها تبنى الأسر والمجتمعات، وتحرر البشرية من الضياع والسقوط في المهالك، بخلاف المدنية الغربية التي تفسد فطرة الإنسان بالفلسفات المادية، وتجنب عقله عن الإيمان والانقياد للأحكام الدينية والضوابط الأخلاقية والقيم الاجتماعية، وتشجع الملذات المادية، والشهوات النفسية والجنسية، وتثير الشبهات حول الأديان، والذات الإلهية. وهذا ما أدى إلى انحراف جمٍ غفير من الغربيين إلى الإلحاد وإنكار وجود الرب، والتخلي عن تعاليم الدين والقيم الخلقية، والانسياق وراء المذاهب المادية والفكرية المنحرفة. وهذا ما ألمح إليه الأستاذ بقوله:" يا أوربا اعلمي جيدًا أنك قد أخذت بيمينك الفلسفة المضلّة السقيمة، وبشمالك المدنية المضرة، ثم تدعين أن سعادة الأنسان بهما،... لقد أهديت بدهائك الأعور كالدجال لروح البشر حالة جهنمية، ثم أدركت أن هذه الحالة داء عضال لا دواء له. إذ يهوى بالإنسان من ذروة أعلى العليين إلى درك أسفل السافلين... ولا علاج لك أمام هذا الداء الوبيل إلا ملاهيك الجذابة التي تدفع إلى إبطال الحس وتخدير الشعور مؤقتًا "[1].

وقد خدمت الحضارة القرآنية البشرية بأن هيأت لها سبل الهداية، وذلك بمخاطبتها الإنسان في مداركه كلها، فقد حاور عقل الإنسان، وناشد فطرته ووجدانه وغرائزه وقلبه وأحاسيسه ومشاعره بالأدلة القرآنية منها: دليل الغاية والعناية والاختراع، والأدلة العقلية والمنطقية والعلمية والحجج البرهانية والجدلية والخطابية، وقد استخدم القياس الأولى والمساوي في أسلوب الإقناع، بحيث

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:162-164.

برهن للإنسان حقائق الإيمان كلها، وأرشده إلى الصراط المستقيم، والمنهج الرباني القويم، ونسف أوهام الإلحاد والمذاهب المادية كلها [1].

خامسًا: **رابطتها الدين والأخوة الإيمانية والإنسانية**: وقد أوعز الأستاذ إلى ذلك بقوله: "رابطتها بين المجموعات البشرية: رابطة الدين والانتساب الوطني، وعلاقة الصنف والمهنة وأخوة الإيمان. وشأن هذه الرابطة: أخوة خالصة، وطرد العنصرية والقومية السلبية"[2].

اختتم الأستاذ أسس حضارة القرآن بالأساس الخامس الذي هو رابطة الدين، والانتساب الوطني بدلًا من العنصرية والقومية.

إن من مميزات حضارة القرآن أنها حضارة شاملة لمناحي الحياة جميعها، وعامة للبشرية جمعاء من دون التمييز بين عرق وجنس وقومية، إذ جعل من الإيمان والإحسان والتقوى والإصلاح قاعدة للتفاضل، كما قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْۚ** ﴾ (الحجرات: ١٣)، فهذه الآية الكريمة تكاد تستقل بوضع معالم كاملة، للتعايش بين الشعوب وللعدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر. وقد دلت الآية بصريح العبارة على أن معيار التفاضل هو التقوى وليس النسب أو الجنس أو اللون، ودلت بمفهومها على رفض العنصرية والتعصب الجاهلي. أما مدنية الغرب فقد قامت على التمييز العنصري للجنس الغربي الأبيض، واستعلائهم على البشرية بقوتهم وإمكانياتهم، وقد أدى ذلك إلى إخلاء القارة الأمريكية الشمالية من الهنود الحمر بعد إبادتهم ومحوهم عن ظهر الأرض، وبناء المدنية الأمريكية على أكتاف

---

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:242. والنورسي سعيد،2011م، **إشارات الأعجاز في مظان الإيجاز** ، ص:62، 147، 151، 152، 170، 190، 206، 211، 225.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:842.

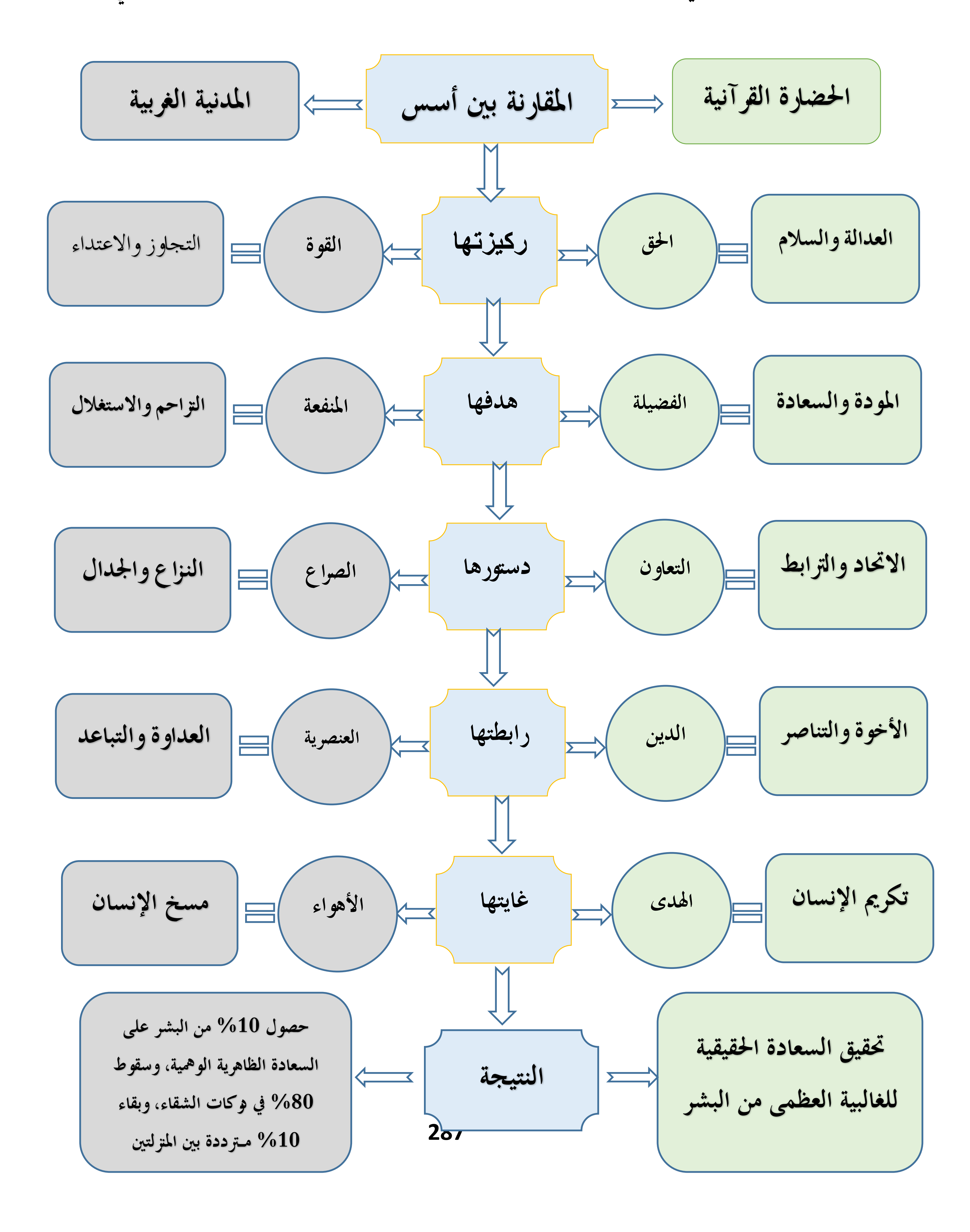
الأفريقيين السود الذين استعبدوهم بعد أسرهم في الحروب، وجلبهم قسرًا من القارة الأفريقية [1]. ودفعتهم عنصريتهم إلى الحروب الصليبية ضد المسلمين والغزو الاستعماري لبلاد المسلمين في الشرق واستغلال ثرواته النفطية والمعدنية في بناء مدنيَّتهم. وقد حاول الغرب بث النزعة القومية والشعوبية والعنصرية بين الشعوب المستضعفة وتكريسها بين الأمم المخالفة لهم بغية تأجيج المنازعة بينهم لإضعافهم والحيلولة دون توحيدهم، ومن ثم السيطرة عليهم واستغلال مواردهم. وقد أكد الأستاذ أن المدنية الغربية تقوم على استغلال أكثر شعوب العالم لإسعاد الأقلية الغربية. في حين أن الحضارة القرآنية تقضي بتحقق السعادة للبشرية جمعاء، كما قال الأستاذ:" فقد دفعت المدنية الحاضرة ثمانين بالمائة من البشر إلى أحضان الشقاء، وأخرجت عشرة بالمائة منها إلى سعادة موهومة زائفة، وظلت العشرة الباقية بين هؤلاء وأولئك، علمًا أن السعادة تكون عندما تصبح عامة للكل أو للأكثرية؛ بَيدَ أن سعادة هذه المدنية لأقل القليل من الناس؛ لأجل كل هذا لا يرضى القرآن الكريم بمدنية لا تضمن سعادة الجميع أو لا تعم الغالبية العظمى" [2].

---

[1] ينظر: بروتولومي دي لاس كازاس، (د.ت) **المسيحية والسيف**، ص:23-25. وكافين رايلي،1406هـ - 1986م، الغرب والعالم، ج2، ص:106-107.

[2] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:336.

جدول بياني لأسس المدنية الغربية والحضارة القرآنية كما حددها الأستاذ النورسي



المبحث الثالث

هيمنة عالمية القرآن الكريم على العولمة الغربية

تمهيد عن نشأة العولمة ودلالاتها

ثمة اختلاف في وجهات النظر في تاريخ ظهور العولمة، فمن أخذ بالمعنى والمدلول ذهب إلى أنها ظهرت في القرن الخامس عشر في زمن النهضة الأوربية الحديثة حيث التقدم العلمي في مجال الاتصال والتجارة. ومن أخذ باللفظ والمدلول ذهب إلى أنها ظهرت عقب انتهاء الحرب الباردة، وانتصار الغرب الرأسمالي على الجبهة الاشتراكية السوفيتية، وبعد الطفرة العلمية في التطور التكنلوجي في الغرب، وانفراده بزمام الأمور في العالم بعد سيطرته المادية والمعنوية على العالم. ويعد هذا المصطلح ذا دلالات متشعبة بحيث لا يمكن اختزالها في دلالة واحدة أو دلالتين؛ ولهذا تعددت مدلولاتها عند المفكرين، وذلك بسبب اختلاف خلفياتهم العقدية والفكرية والثقافية، ورغم ذلك ثمة اتفاق ضمني عند الكل على أن أصل معناها هو الانتقال من الإطار الوطني والإقليمي إلى المجال العالمي أو الكوني متجاوزاً الحدود الدولية. ويتكون هذا المبحث من أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: **مفهوم عالمية القرآن والعولمة الغربية.**

المطلب الثاني: **مفهوم عالمية القرآن وعولمة الغرب عند الأستاذ النورسي.**

المطلب الثالث: **برهنة عالمية القرآن الكريم.**

المطلب الرابع: **برهنة أن العولمة نظام استعماري غربي.**

المطلب الأول

مفهوم عالمية القرآن والعولمة الغربية

أولًا: مفهوم العالمية لغة: العالمية اسم مؤنَّث مأخوذ من لفظة العالَم، وهي مصدر صناعيّ من لفظة (عالَم). يقصد بها حركة إنسانيّة تعمل على خدمة البشريّة، والتَّقارب بين الشُّعوب دون المساس بهُويّاتها وخصوصيّاتها الثقافيَّة [1].

ثانيًا: مفهوم عالمية القرآن اصطلاحًا: يقصد بها احتواء رسالة القرآن على الرسالات السماوية السابقة، واختتام الدين والنبوة بها، وشمولية دعوتها للعالم أجمع بكل أجناسه، وقومياته وطوائفه، وصلاحيتها لكل زمان ومكان. وهدفها استعمار الأرض ماديًا ومعنويًا، والهداية إلى التوحيد وإصلاح البشرية وتحريرها من العبودية لغير الله وإسعادها في الدنيا والآخرة. وتقوم عالمية القرآن الكريم على أسس رئيسة عدة، منها: وحدة المصدر ووحدة العقيدة والمنهج، ووحدة الغاية ووحدة المصير [2].

ثالثًا: تعريف العولمة لغة: لفظة (العولمة) من عولم يعولم، عولمةً، فاسم الفاعل منه (معولِمٌ)، والمفعول منه (معولَمٌ)، وهي اسم مشتق من كلمة (العالَم) نسبة إلى العَالم -بفتح العين-أي الكون، والعالم جمع لا مفرد له كلفظة (جيش). وقيل: مشتق من العِلم-بكسر العين-والأول

---

[1] د أحمد مختار عبد الحميد عمر، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج2، ص: 1543.

[2] ينظر: الخطيب، عمر عودة،1425هـ-2004م، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، (د.ت)، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الخامسة عشرة ص:262. والعمري، د. نادية شريف، 1422هـ -2001م، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ص:263

أصح؛ لأنه من عولم النِّظامَ جعله عالميًّا يشمل جميع بلدان العالم[1]. ولفظة (العولمة) من الألفاظ الحادثة والمخترعة؛ لأنها لم ترد بهذه الصيغة الصرفية في المعاجم العربية، غير أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أجاز استعمالها لجريانها على قواعد التصريف، فهي على وزن (فَوْعَلة)؛ ولإفادة هذا المعنى الجديد الذي لا يمكن تجاهله. ويُعَدّ وزن (فوعل) في اللغة من أوزان الملحق بالرباعي التي تدل على تعدي الأثر إلى غيره، بمعنى جعل الشيء عالمياً[2]. وهكذا غدت الكلمة متداولة على ألسنة المؤلفين والمفكرين في الدول العربية.

وأصل لفظة (العولمة) ترجمة لكلمة"Globalization" الإنجليزية التي ظهرت أولاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعناها تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. فهي إذًا مصطلح يعني جعل العالم عالمــاً واحدًا، موجهًا توجيهًا واحدًا في إطار حضارة واحدة، ولذلك قد تسمى الكونية أو الكوكبة[3].

رابعًا: تعريف العولمة اصطلاحـًا:

لقد تنوعت تعريفات المفكرين للعولمة واختلفت بعضها من حيث المضمون والفكرة، وأخرى اتفقت من حيث الفكرة واختلفت من حيث الصياغة اللفظية، أي كان الاختلاف لفظيًا. وبعد استقرائنا لتعريفات عدد من المفكرين الغربيين والمسلمين، وجمع بين رؤاهم وآرائهم ووفق بينها توصل إلى تعريف توافقي شبه جامع، وهو: أنه يقصد بها نظام عالمي جديد تقوده أمريكا وأوروبا لفرضه على شعوب العالم، وذلك عن طريق زيادة وتيرة الاتصالات العالمية، والعلاقات المتبادلة بين الأمم. وتهدف إلى تفريغ الشعوب من معتقداتها الدينية والطائفية وانتماءاتها الوطنية

---

[1] د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، 1429 هـ –2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج2، ص: 1578.

[2] ينظر: د. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل،1429 هـ –2008 م، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، القاهرة: عالم الكتب.ج1، ص:553

[3] د. صالح الرقب،1422هـ –2002م، **العولمة**، ص3.

والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بغية استدراجها إلى الخضوع لسلطتها المادية والمعنوية من خلال فرض الفلسفة البراغماتية النفعية المادية العلمانية، وما يتصل بها من القوانين والمبادئ والتصورات على سكان العالم أجمع [1].

---

[1] ينظر: نعيمة شومان، 1418هـ-1998 م، **العولمة بين النظم التكنولوجية الحديثة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص40، ومحمد إبراهيم المبروك وآخرون،1999م، **الإسلام والعولمة**، القاهرة: الدار القومية العربية، ص 99-100، وبكار، عبد الكريم، 2001م، **العولمة**، عمان: دار الإعلام، ص:11، ود. وليد أحمد مساعدة، ود. عماد عبد الله الشريفين،2010م، **العولمة الثقافية رؤية تربوية إسلامية**، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، الأردن، العدد الأول، ص:252، و د. أحمد مجدي حجازي، 1998م، **العولمة وآليات التهميش في الثقافة العربية**، بحث مقدم في المؤتمر العلمي الرابع (الثقافة العربية في القرن القادم بين العولمة والخصوصية) المنعقد بجامعة فيلادلفيا في الأردن. ص 3.

المطلب الثاني

مفهوم عالمية القرآن وعولمة الغرب عند الأستاذ النورسي

أولًا: عالمية القرآن من منظور النورسي:

إن المتتبع لأقوال المفسرين والأصوليين في تعريف القرآن يرى أنهم اختزلوا تعريف القرآن في مصدره والمنزَل إليه وقطعية وروده والتعبد بتلاوته وإعجازه [1]. أما الأستاذ النورسي فقد تعدت رؤيته الفاحصة الماحصة تلك الأمور الظاهرية إلى بيان جوهر القرآن ومنهجه ودستوره، والغاية من إنزاله. إذ نظر إليه بأنه كتاب عالمي بل كوني، وأنه كشاف لعالم السماوات والعوالم الغيبية، وترجمان للآيات التكوينية ودستور للآيات التشريعية، وأنه منهج للحياة الأبدية، ونظام متكامل معصوم للحياة الدنيوية. إذ قال: "هو الترجمة الأزلية لهذه الكائنات، والترجمان الأبدي لألسنتها التاليات للآيات التكوينية، ومفسّر كتاب العالم. وكذا هو كشافٌ لمخفيات كنوز الأسماء المستترة في صحائف السموات والأرض. وكذا هو مفتاح لحقائق الشؤون المـُضْمَرة في سطور الحادثات. وكذا هو لسان الغيب في عالم الشهادة. وكذا هو خزينة المخاطبات الأزلية السبحانية والالتفاتات الأبدية الرحمانية... وكذا هو أساسٌ وهندسةٌ وشمسٌ لهذا العالم المعنوي الإسلامي. وكذا هو خريطة للعالم الأخروية. وكذا هو قولٌ شارحٌ وتفسير واضحٌ وبرهان قاطعٌ وترجمان ساطعٌ لذات الله وصفاته وأسمائه وشؤونه. وكذا هو مربٍّ للعالم الإنساني. وكالماء وكالـضياء للإنسانية الكبرى التي هي الإسلامية... وكذا هو الحكمة الحقيقية لنوع البشر، وهو

---

[1] ينظر: دراز، محمد بن عبد الله (ت: 1377هـ)، 1426هـ-2005م، **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**، تحقيق: أحمد مصطفى فضلية، بيروت: دار القلم للنشر والتوزيع، (د.ط)، ص43، وصبحي الصالح،2000م، **مباحث في علوم القرآن**، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، ص:21، والقطان، مناع بن خليل،1421هـ-2000م، **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة، ص: 17.

المرشد المهدي إلى ما خُلِقَ البشرُ له. وكذا هو للإنسان كما أنه كتاب شريعة كذلك هو كتاب حكمة، وكما أنه كتاب دعاء وعبودية كذلك هو كتاب أمر ودعوة، وكما أنه كتاب ذكر كذلك هو كتاب فكر، وكما أنه كتاب واحد، لكن فيه كتب كثيرة في مقابلة جميع حاجات الإنسان المعنوية، كذلك هو كمنزل مقدسٍ مشحون بالكتب والرسائل. حتى أنه أبرز لمشرب كل واحدٍ من أهل المشارب المختلفة، ولمسلكِ كل واحدٍ من أهل المسالك المتباينة من الأولياء والصديقين ومن العرفاء والمحققين رسالةً لائقةً لمذاق ذلك المشرب وتنويره، ولمساق ذلك المسلك وتصويره حتى كأنه مجموعة الرسائل"[1].

يظهر من كلام الأستاذ أن عالمية القرآن تكمن في أنه مرآة عاكسة لعظمة الله، وتجليات أسمائه الحسنى في الوجود، وتفسير لكتاب الكون العظيم، وأنه يدعو إلى الثوابت الكبرى في الوجود، منها: كلمة التوحيد وإفراد الله في ألوهيته وربوبيته، واستعمار الأرض ماديًا ومعنويًا بتطبيق شرعه، ونشر العدالة الربانية والقيم العليا، وإقرار المعروف والأمر به ونبذ المنكر والنهي عنه.

ثانيًا: عولمة الغرب من منظور النورسي:

لا يخفى أن مصطلح العولمة لم يكن معهودًا في زمن الأستاذ النورسي غير أنه كان ذا نظرة سديدة إلى ما يجري في العالم، وكان مُلمًا بما يخططه الغرب، ومُدركًا للاستراتيجيات المستقبلية للقوى العظمى في العالم فكان يومئ أحيانًا ويصرح أحيانًا على أن ثمة حركة في الغرب تسعى إلى تحويل نظام العالم إلى نظام شمولي مادي نفعي، وقد كشف عن تلك الحركة أي (العولمة) بأن منهجها يقوم على تجسيد لمنطق القوة والمنفعة المادية والأنوية، والصراع والتصادم والسيطرة على

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:265-266.

اقتصاد العالم وثرواته، وأنها تحارب منطق الإيمان والتوحيد والعدل والفضيلة والتعاون والتعايش والمشاركة في التنمية الحضارية[1].

فلم يكن كلامه عن لفظة (العولمة) بل كان عن حقيقتها وجذورها وفلسفتها وخطورتها على البشرية جمعاء.

---

[1] ينظر: النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:840-841، النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:336.

المطلب الثالث

برهنة عالمية القرآن الكريم

إن تجليات عالمية القرآن العظيم ظاهرة في اختتام الرسالات السماوية به، ومخاطبته للبشرية جمعاء، وفي تشريعاته العادلة الموافقة للفطرة السليمة والعقل الراجح والمنطق السديد، وأحكامه المناسبة للأزمنة والأمكنة جميعها.

فمن الأدلة القرآنية: نداءاته العامة للناس أجمع، نحو قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ٢١)، وقوله تعالى﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾(سبأ: ٢٨). وغيرهما من الآيات التي تخاطب جنس الإنسان باعتباره مستخلَفاً في الأرض. بخلاف الرسالات السابقة فإنها لم تشمل في دعوتها الناس كافةً بل كانت مقصورة على قوم معيّن ومنطقة محدودة.

وفي السنة أدلة كثيرة على عالمية الرسالة، منها إرساله ﷺ سفراء الدعوة الإسلامية إلى ملوك العالم، قيصر الروم، وكسرى فارس، وعظيم القبط، وملك الحبشة، وغيرهم[1].

منهج الأستاذ النورسي في برهنة عالمية القرآن:

لم يصنف النورسي رسالة خاصة في عالمية القرآن، ولم يُفرد عنوانًا مخصصًا بعالميته في رسائله كلها، غير أنه تناولها بصور مكثفة في فصول متعدد من رسائله، وبرهن عالميته من جوانب عدة:

---

[1] ينظر: البخاري، 1422هـ، **الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)**، ج1، ص:8، رقم الحديث:7. ومسلم، (د.ت) **المسند الصحيح (صحيح مسلم)**، ج5، ص:163، رقم الحديث:4630. والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ) 1407هـ، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)** بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص:130-133.

منها ما ذكرناه في مخاطبته الناس كافة ودعوتهم إلى الإسلام، ومن خلال تشريعاته العامة الخالدة، ومحاربته للعنصرية، وقد أضاف إلى ذلك براهين أخرى كثيرة نذكر منها ما يأتي:

أولًا: عالمية مضمونه ومحتواه: إن استيعاب النورسي للعلوم الشرعية والكونية والفكرية والفلسفية مكَّنه من برهنة أن القرآن الكريم أساس كل العلوم ومصدرها، إذ قال:" إن القرآن الكريم مثلما أجرى من بحر علومه؛ علومَ الشريعة المتعددة الوفيرة، وعلومَ الحقيقة المتنوعة الغزيرة، فإنه أجرى كذلك من ذلك البحر بسخاء وانتظام؛ الحكمة الحقيقية لدائرة الممكنات، والعلومَ الحقيقية لدائرة الوجوب والمعارف الغامضة لدائرة الآخرة"[1]. وقال أيضًا:" إن القرآن قد جمع المباحث الكلية لما يخص الإنسان ووظيفته، والكون وخالقه والأرض والسموات والدنيا والآخرة والماضي والمستقبل والأزل والأبد فضلاً عن ضمه مباحث مهمة أساسية ابتداءً من خلق الإنسان من النطفة إلى دخوله القبر، ومن آداب الأكل والنوم إلى مباحث القضاء والقدر..."[2].

ثانيًا: عالمية التعبير عن مقاصده واستحالة معارضته: إن التعبير القرآني يتميز بالإيجاز اللفظي والإطناب المعنوي، إذ يجمع معاني وفيرة، وأحكام غفيرة في آيات موجزة قليلة، وأنه يشير إلى معاني جمة حتى في معرض سكوته عن طريق فحوى الخطاب ولحنه، وأنه يوفي بمراده الشامل لمقاصد كثيرة مكتفيًا بذكر مقصد واحد يستنبط منه بقية المقاصد بدلالة القياس أو الاقتضاء أو الالتزام أو فحوى الخطاب. وهذا ما يستجمع النظر والتفكير إلى الإقرار بأنه تعبير فوق طاقة البشر وأنهم عاجزون عن الإتيان بمثله. وقد لوّح إلى ذلك الأستاذ في معرض حديثه عن عالمية التعبير القرآني قائلًا:" إن القرآن المعجز البيان قد جمع أنواع البلاغة، وجميع أقسام فضائل الكلام، وجميع أصناف الأساليب العالية وجميع أفراد محاسن الأخلاق، وجميع خلاصات العلوم

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 455.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 455.

الكونية، وجميع فهارس المعارف الإلهية، وجميع الدساتير النافعة للحياة البشرية الشخصية والاجتماعية...وعلى الرغم من جمعه هذا لا يظهر عليه أي اثر كان من آثار الخلط، وعدم الاستقامة في التركيب أو المعنى، حقـًا إن جمع جميع هذه الأجناس المختلفة الكثيرة في موضع واحد من دون أن ينشأ منه اختلال نظامٍ أو اختلاط وتشوش، إنما هو شأن نظام إعجاز"[1]. وقال أيضًا:" إذا أُنعم النظر في آيات القرآن الكريم بعين الأنصاف لشوهدت أنها لا تشبه فكراً تدريجيـًا متسلسلاً يتابع مقصداً أو مقصدين كما هو الحال في سائر الكتب بل أنها تُلْقى إلقاءً، ولها طور دفعي وآني، وأن عليها علامة أن كل طائفة منها ترِد معـًا إنما ترد مستقلة ووروداً وجيزاً منجّمـًا ومن مكان قصي ضمن مخابرة في غاية الأهمية والجدية"[2].

ثالثًا: الوشيجة بين القرآن والكون والكائنات: أثبت الأستاذ كونية القرآن وعالميته من خلال بيان العلاقة بينه (الكتاب المقروء) والكون (الكتاب المشهود) فالقرآن ترجمان للكون، ومفسِرٌ لحركة الكائنات في الكون من أكبر مجرة إلى أصغر ذرة، ومفسَر بها في الوقت عينه. وما تلك الحركات إلا دلائل على برهنة أصول الدين في القرآن من توحيد الربوبية والألوهية والنبوة والعدل والأخبار الغيبية..إلخ، إذ قال:" إن القرآن الكريم (المقروء) هو أعظم تفسير وأسماه، وأبلغ ترجمان وأعلاه لهذا الكون البديع، الذي هو قرآن آخر عظيم (منظور). إن ذلك الفرقان الحكيم هو الذي يرشد الجن والإنس إلى الآيات الكونية التي سطَّرها قلمُ القدرة الإلهية على صحائف الكون الواسع ودبجها على أوراق الأزمنة والعصور. وهو الذي ينظر إلى الموجودات -التي كل منها حرف ذو مغزى -بالمعنى الحرفي، أي ينظر إليها من حيث دلالتها على الصانع

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: ص:463.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:463.

الجليل. فيقول: ما أحسنَ خلقه! ما أجملَ خلقه! ما أعظم دلالته على جمال المبدع الجليل. وهكذا يكشف أمام الأنظار الجمالَ الحقيقي للكائنات"[1].

وعلل الأستاذ استطراد القرآن للكائنات بأنه استدلال (إني) أي استدلال بالخلق على الخالق، إذ قال:" إن القرآن الكريم إنما يبحث عن الكائنات استطراداً، للاستدلال على ذات الله وصفاته وأسمائه الحسنى، أي يُفهم معاني هذا الكتاب، كتاب الكون العظيم كي يعرِّف خالقه. أي أن القرآن الكريم يستخدم الموجودات لخالقها لا لأنفسها. فضلاً عن أنه يخاطب الجمهور... وعلى هذا، فما دام القرآن يستخدم الموجودات دليلاً وبرهانـًا، فمن شرط الدليل أن يكون ظاهراً وأظهرَ من النتيجة أمام نظر الجمهور" [2].

رابعًا: عالمية التشريعات القرآنية وصلاحيتها لكل زمان ومكان: تتميز الأحكام التشريعية الفرعية (الفقهية) في القرآن الكريم التفصيلية منها والجزئية بمرونتها وتغيرها بتغير الزمان والمكان والحال. وأما الأصول العامة فقطعية الدلالة وثابتة ولا تقبل التغير. ومما يدل على مرونة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان أن مصادرها الأصلية هي: القرآن الكريم، السنة، الإجماع، القياس، وأن ثمة مصادر تكميلية كالاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع، والعرف المعتبر وغيرها. فأما القرآن الكريم فأغلب دلالاته ظنية أي تحتمل أكثر من وجه، وأما السنة فجلها ظنية الورود وظنية الدلالة وهذا ما يجعل المجتهد في فسحة من أمره ليختار الوجه الذي يرتئيه ويناسب عصره بناءً على القرائن اللفظية والمعنوية. أما المصادر التكميلية فهي أساس مرونة الشريعة وتغير الأحكام الاجتهادية الظنية وفقـًا للفقه الواقع الذي يعيشه المجتهد. وقد أمر الشرع بالشُّورَى من دون أن يقعد لها قواعد ثابتة، بل أسند تطبيقها إلى الخبرة والتجربة؛ لأن أساليب تطبيقها تتجدَّدُ بتجدد الزمان واقتضاء الحاجة. وقد راعت الشريعة الضَّرورات والأعذار

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 141.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص: 252-253.

والظروف الاستثنائية، وأجاز تَغَيُّر الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف إلى غير ذلك من قواعد الرُّشد والحَيوِيَّة في هذه الشريعة الخالدة، على أن يتِمَّ ذلك في إطارٍ مُنضبِط منَ الاجتهاد الشرعيِّ المعتَبر. وقد بيّن ذلك الأستاذ بقوله: " إن القرآن الكريم قد حافظ على شبابيته وفتوته حتى كأنه ينزل في كل عصر نضراً فتيًا. نعم! إن القرآن الكريم لأنه خطاب أزلي يخاطب جميع طبقات البشر في جميع العصور خطاباً مباشراً يلزم أن تكون له شبابية دائمة كهذه. فلقد ظهر شاباً وهو كذلك كما كان. حتى أنه ينظر إلى كل عصر من العصور المختلفة في الأفكار والمتباينة في الطبائع نظراً كأنه خاص بذلك العصر ووفق مقتضياته ملقناً دروسه ملفتاً إليها الأنظار. إن آثار البشر وقوانينه تشيب وتهرم مثله، وتتغير وتُبدَّل، إلاّ أن أحكام القرآن وقوانينه لها من الثبات والرسوخ بحيث تظهر متانتها أكثر كلما مرت العصور"[1]. وقال أيضا:" إن دساتير القرآن الكريم وقوانينه لأنها آتية من الأزل فهي باقية وماضية إلى الأبد. لا تهرم أبدًا ولا يصيبها الموت، كما تهرم القوانين المدنية وتموت، بل هي شابة وقوية دائماً في كل زمان" [2].

وقد ذكر الأستاذ أدلة أخرى على عالمية القرآن منها: محاربته للعنصرية والتعصب الاثني والقومي، ومنها: دعوته إلى التعارف والتعايش بين الشعوب والتعاون فيما اتفقوا من القضايا العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومنها: الجامعية الخارقة في نظمه وبلاغته ومعانيه. لكننا فصلنا القول فيها في مظانها من البحث وأجملنا القول هنا تجنبًا للتكرار.

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 467.

[2] المصدر نفسه، ص:469.

المطلب الرابع

برهنة أن العولمة نظام استعماري غربي

من خلال تعريف العولمة يتجلى بوضوح أنها نظام عالمي جديد تسعى إلى الهيمنة على العالم علميًا وعسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا. وذلك عن طريق التأثير الإعلامي، وانفتاح الثقافات، والتقارب بين الأديان والحضارات، بصورة تؤدي إلى عولمة البشرية حسب المعتقد الغربي. وذلك بإلغاء القيم الدينية ورفع الحواجز الجغرافية، والعادات الاجتماعية، والخصوصيات الثقافية للشعوب، فهي في حقيقتها –رغم محاسنها–نظام استعماري غربي. وقد تفطن إلى ذلك الأستاذ النورسي إذ نوه في مواضع عدة من رسائله إلى خطورة العولمة على الإنسانية من الناحية الدينية والخلقية والاجتماعية، وألمح إلى خطورتها على العالم الإسلامي مبرهنًا كلامه بالأدلة. وحري بالذكر أنه لا يمكن بيان رؤية النورسي عن مخاطر العولمة إلا بالجمع بين أقواله والربط بينها ثم تحليل الوحدة المنهجية لرؤاه، وكلامه الضمني عنها.

وبعد جولة استقرائية في رسائل النور ظهر للباحث أن الأستاذ النورسي ينتقد العولمةَ مساوئَها، ويبيّن مدى الظلم الذي ترتكبه بحق جوهر الإنسانية وقيمها الدينية والأخلاقية. وأنه أثبت أن العولمة نظام استعماري من خلال قرائن استنبطنا من رسائله، وهي:

أولًا: أن العولمة الجهل بألوهية الله ووحدانيته، ونشرٌ للمذاهب المادية الإلحادية الهدامة، وإقرار بالفوضى والإباحية المطلقة. كما قال الأستاذ مخاطبًا الغرب:" وما ورّطك في هذا الخطأ إلا دهاؤك الأعور؛ إذ نسيَ ربّه الذي هو خالق كل شيء، واستند بالطبيعة الموهومة، وأسند الآثار إلى الأسباب، وقسم مال الله على الطواغيت"[1]،وقال: " فيا أوروبا أهديت بدهائك الأعور لروح البشر هذه الحالة الجهنّمية، ثم تفطنت لهذا الداء العضال دواءً لإبطال الحسّ في الجملة، وهو

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 269.

الملاهي الجذابة والهَوسات الجلابة. فتعساً لك ولدوائك"[1]، أما بالنسبة لعالمية الإسلام فهي دعوة إلى الإيمان بالإله الحق، وإعمال العقل والحكمة وإنكار لتقديس النفس واتباع هواها وملذاتها، ودعوة إلى العفة وحفظ الأنساب.

ثانيًا: العولمة جمع بين المتناقضات ففي الوقت الذي تدعو العولمة إلى إزالة الحدود الجغرافية والتقارب بين الشعوب، تقوم بفرض كيانات جغرافية على أسس روابط عدائية عنصرية في العالم الإسلامي، وتفرق بين الشعوب الإسلامية وتحول دون قيام اتحاد إسلامي. وقد حذر الأستاذ من ذلك بقوله:" لقد انتشر الفكر القومي وترسّخ في هذا العصر. ويثير ظالمو أوروبا الماكرون بخاصة هذا الفكر بشكله السلبي في أوساط المسلمين ليمزقوهم ويسهل لهم ابتلاعهم." [2].

أما عالمية الإسلام فتقوم على أسس إنسانية وروابط إصلاحية جامعة توجه وتنظم الروابط الخاصة ولا تلغيها، وتسعى لتنظيم التعاون البشري، وتأمين حياة البشر عمومًا، وإلغاء التمييز العنصري الاثني بينهم وإجهاض الفوارق الطبقية، وتحريم التفاضل بالجنس والعرق.
ثالثًا: تسعى العولمة إلى السيطرة على العالم اقتصاديًا وذلك عن طريق دعم وتشجيع المؤسسات الربوية -البنوك -المستغِلة التي تجعل رأس المال دولة بين الأغنياء، وتقسم بشرية إلى طبقات راقية ودانية. وقد أوجب الأستاذ محاربة الربا، إذ قال:" على البشرية قتل جميع أنواع الربا إن كانت تريد الحياة، لقد انقطعت صلة الرحم بين طبقة الخواص والعوام. فانطلقت من العوام أصداء الاضطرابات، وصرخات الانتقام، ونفثات الحسد والحقد. ونزلت من الخواص على العوام نار الظلم والإهانة وثقل التكبر ودواعي التحكم...فإن أرادت البشرية دوام الحياة فعليها أن تستمسك بالزكاة وتطرد الربا" [3].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 268.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص:401.

[3] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 836.

أما عالمية الإسلام فتسعى إلى التقريب بين الطبقات عن طريق تحريم الربا والاستغلال، ووجوب الزكاة والتعاون الاقتصادي عن طريق الديون غير المربحة محدثـًا بذلك توازنًا بين قوة العمل ورأس المال. كما قال الأستاذ " والداء الشافي الذي يستأصل شأفة السم القاتل في الكلمة الأولى هو: الزكاة، التي هي ركن من أركان الإسلام...فإن كانت البشرية تريد صلاحـًا وحياة كريمة فعليها أن تفرض الزكاة وترفع الربا" [1].

رابعًا: السيطرة على الإعلام العالمي واستغلاله؛ لفرض رؤية معينة على الشعوب العالمية، والطعن في الأديان عمومـًا والدين الإسلامي خصوصًا وأدانته بالإرهاب والتطرف من دون تحقيقات قانونية، والتشكيك في المقدسات، والاعتداء على حرمات الأنبياء. وقد أومأ إلى ذلك الأستاذ، إذ قال:" إن دهاءك المظلم -يقصد الغرب-قد قَلب نهارَ البشرية ليلاً، ذلك الليل البهيم بالجور والمظالم، ثم تريدين أن تنوري ذلك الظلام المخيف بمصابيح كاذبة مؤقتة!.. هذه المصابيح لا تبتسم لوجه الإنسان، بل تستهزئ به، وتستخف من ضحكاته التي يطلقها ببلاهة وهو متمرغ في أوحال أوضاع مؤلمة مُبكية! فكل ذي حياة في نظر تلاميذك، مسكينٌ مبتلىً بمصائب ناجمة من هجوم الظلمة. "[2]. وقد أظهر الأستاذ أن الناس متفاوتون في الانقياد والسوق وراء الدعاية الإعلامية الخداعة، إذ قال:" بيد أن درجات الناس متفاوتةٌ في الهداية والضلالة ومراتب الغفلة مختلفة متباينة، فلا يشعر كلُّ واحد بهذه الحقيقة في كل مرتبة، إذ الغفلة تُبطل الحس والشعور وتخدّرهما، وقد أبطلتْ في هذا الزمان الحسَ والشعورَ إلى حدٍ لم يَعُد يَشعر بألم ومرارة هذا العذاب الأليم أولئك السائرون في ركاب المدنية الحاضرة. ولكن ستار الغفلة يتمزق بتزايد الإحساس العلمي، علاوةً على نذير الموت يعرض جنازة ثلاثين ألف

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 836.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:166

شخص يوميـًا. فيا اسفى! ويا ويل من ضلّ بطواغيت الأجانب وعلومهم الـمادية الطبيعية، ويا خسارةَ أولئك الذين يقلّدونهم تقليداً اعمى، ويتبعونهم شبراً بشبر وذراعـًا بذراع"[1].

أما عالمية الإسلام فتحث على إعمال العقل وتحرر الفكر والبحث عن الحق وحرية الاختيار، والعمل على إقناع البشرية كلها بحقائق القرآن الكريم بالأدلة النقلية والعقلية والمنطقية. من دون إكراههم على الإسلام كما قال تعالى: ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ** ﴾ (البقرة: 256).

ونرى أن العولمة تؤمن بأن نشر الأفكار والآراء والقيم لا يعتمد في الواقع على قوة الحجة والبرهان بل يعتمد على مبدأ القوة والإعلام وسيطرتها على أذهان المستمعين وكيفية استدراجهم إلى الاقتناع بها لا شعوريًا ثم ترجمتها في الواقع. إذ أن المبادئ التي جاء بها القرآن الكريم هي أصح وأصلح للبشرية من غيرها؛ لأنها جاءت من خالق البشر، ولكن الواقع يشير إلى أن الغالبية العظمى من البشرية تخالف مبادئ الأديان السماوية فضلًا عن الدين الإسلامي، وذلك لأن إعلام العولمة أقوى من إعلام الأديان وأن ثمة قوى تساندها فكانت لها الغلبة؛ لذا لا يمكن اعتبار الأكثرية معيارًا ومقياسـًا للحق كما قال تعالى: ﴿ **وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ** ﴾ (الأنعام: 116).

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص:168.

المبحث الرابع

الموازنة بين حضارة القرآن وعالميتها والمدنية الغربية وعولمتها

من باب الإنصاف والعدل ينبغي الإشارة إلى أن ثمة إيجابيات مادية كثيرة للمدنية الحديثة وعولمتها والإشادة بها وإبداء محاسنها، منها: أنها صاحبة الفضل على العالم في الإنجازات العلمية والطبية والفلكية والعمرانية، وأنها أنتجت وسائل اتصالات حديثة سهلت الاتصالات بين الشعوب والدول، وأنها ساعدت على انتشار الثقافة والمعلومات بين الشعوب، وأنها تسعى إلى الحفاظ على البيئة من التلوث وإنقاذ حياة الآلاف من البشر من الكوارث الطبيعية. لكن منهجية هذا الكتاب تعتمد على برهنة حقائق القرآن الكريم المعنوية والنظرية؛ لذا سأركز في موازنتي هذه على الحقائق المعنوية والنظرية للحضارة القرآنية وعالميتها والمدنية الغربية وعولمتها وبيان أثرهما على الحياة الإنسانية من دون التطرق إلى البعد المادي والعمراني؛ وذلك لأن تخلف المسلمين يكمن في تخليهم عن تطبيق تعاليم القرآن والسنة، وتحليهم بالمذاهب الفكرية المعاصرة كالاشتراكية والعلمانية والليبرالية وتقليدهم الأعمى للغرب واحتكامهم إلى القوانين الوضعية، وخضوعهم لحكومات جائرة رافضة لمبادئ القرآن والسنة في الدول الإسلامية كافة. في حين أن الغرب ما تقدم ماديًا ولا عمرانيًا إلا بعد أن تخلى عن الأديان المنحرفة، وتحلى بالعلم غير أنه انحرف من الناحية المعنوية، وأفسد البشرية من الناحية الإيمانية والخلقية والاجتماعية؛ لاعتماده على العلم المجرد من الإيمان ولبعده عن التعاليم الإلهية الحقة. وينقسم هذا المبحث على مطلبين، هما:

المطلب الأول: الموازنة بين أسس المدنية الغربية والحضارة القرآنية.

المطلب الثاني: الموازنة بين أخلاقيات الحضارة القرآنية والمدنية الغربية.

المطلب الأول

الموازنة بين أسس المدنية الغربية والحضارة القرآنية

إن أسس المدنية الغربية –كما بيّنت سابقًا–مبنية على القوة والمنفعة والصراع والعنصرية والأهواء، وإن تلك الأسس جعلت من البشرية على شفا جرف هار، دانية من الانهيار المعنوي، وإنها مشيّدة على مظاهر ظاهرها فيها الحرية والتقدم والرخاء والترف، وباطنها فيها الظلم والصراع والعنصرية والاستغلال والتخلف والانحطاط الخلقي والانهيار الأسري والاجتماعي. وهذا انحطاط للقيم الإنسانية وسقوط بها إلى دركات الجهل والظلم. ولا يخفى أن تلك المثالب الخمسة التي ارتكزت عليها المدنية الحديثة [1] تعد أهم الأسباب التي أسهمت في الصراع على الثروات، وتوسيع الفجوة بين الشعوب، وتقسيم البشرية إلى طبقات راقية غنية ومتدنية جائعة بحيث لا يمكن التعايش معـًا. أما الرقي المادي والتكنولوجي والعمراني في المدنية الغربية فقد أفادت البشرية من نواحي جمة وسهلت أمور الحياة.

في حين أن أسس الحضارة الإسلامية قائمة على الحق والفضيلة والتعاون والقيم الدينية واتباع الهدي الرباني. وأن هذه الأسس مستلهمة من المنهج الرباني لإنارة ظلامات الجهل والإلحاد والانحراف والاستبداد والاستغلال، وبناء حضارة إنسانية يعم فيها الخير للجميع من دون التمييز لعرق أو جنس أو شعب أو قومية بحيث تتعايش فيها الشعوب بناءً على أسس استنبطها النورسي من المنظور الحضاري للقرآن الكريم، وهي:

أولًا: الأصل المشترك للبشرية: طمح الأُستاذ النورسي إلى بناء مجتمع إنساني شامل وفق المنهج القرآني – غير مختص بجنس أو عرق أو قومية – قائم على تعارف الأمم وتعايشها، وقد أسس

[1] ينظر: المطلب الأول من المبحث الثاني من هذا الفصل.

قاعدة المشترك الإنساني من مفهوم وحدة أصل الإنسان الذي تناسل منه الفروع، والقاسم المشترك بين تلك الفروع هو وحدة النفس والأبوة الجامعة للإنسانية وهذه الحقيقة الكونية استقاها النورسي من قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ۚ** ﴾ (الحجرات: ١٣)، أي: خلقناكم طوائف وقبائل وأمما وشعوبا كي يعرف بعضكم بعضـًا، وتتعرفوا على علاقاتكم الاجتماعية، لتتعارفوا فيما بينكم ولم نجعلكم قبائل وطوائف لتتناكروا فتتخاصموا" [1]. ويستنبط من هذه الآية أن البشرية تشترك في كونها انحدرت من أصل واحد، وأن الغاية من الاختلاف هو التعارف وليس التعارك، ولا يخفى أن التعارف يؤدي إلى التعايش والتعايش يقود إلى التعاون الذي يخدم الإنسانية جمعاء.

ثانيًا: حرية الاعتقاد الديني وتحريم الإكراه فيه: تتميز رؤية النورسي لموضوع التعددية الدينية بالإنصاف في تقويمها والتعاون في عملها، وقد اتخذ من قاعدة (العدل والإنصاف) مسلكـًا أخلاقيـًا في التعامل مع المخالف، وفهم واستيعاب حقيقة معتقده، وهذا ما يتجلى بوضوح في قوله:" إن صاحب كل مسلك حق يستطيع القول:(إن مسلكي حق وهو أفضل وأجمل) من دون أن يتدخل في أمر مسالك الآخرين، ولكن لا يجوز له أن يقول:(الحق هو مسلكي فحسب، أو أن الحسن والجمال في مسلكي وحده)، الذي يقضي على بطلان المسالك الأخرى وفسادها" [2]. فالنورسي في رؤيته لاختلاف الأديان لا ينطلق من قاعدة التعميم التي لا تميز بين هذا وذاك وبين فكرة وأخرى بل يعتمد على قاعدة الإنصاف التي تقتضي ضبط مراتب الاختلاف، وتمييزها والإقرار بتعدد مسالك الحق، ولهذا فمن يقرأ رسائل النور يلاحظ مثلا تمييزه بين النصرانية الحقة

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **المكتوبات**، ص 400.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **اللمعات**، ص: 209.

والنصرانية الزائفة، وتمييزه بين أوربا الفاسدة وأوروبا النافعة ... إن هذا التمييز ليس اعتباطيـًا، بل تمييز أملاه التزام النورسي بالإنصاف حتى مع المخالف.

ويؤكد النورسي أن تعدد الأديان لا يستلزم الصدام والصراع بين الحضارات، بل أن القواسم الإيمانية والروحية المشتركة بينها تفتح أبوابـًا للتعاون والتعايش، وقد دعا النورسي المسلمين إلى الانفتاح على أتباع الديانات الأخرى، إذ قال:" إن أهل الإيمان والحقيقة في زماننا هذا ليسوا بحاجة إلى الاتفاق الخالص فيما بينهم وحده، بل مدعوون أيضًا إلى الاتفاق حتى مع الروحانيين المتدينين الحقيقيين من النصارى .. دفعـًا لعدوهم المشترك المتعدي؛ لأن الكفر المطلق يشن هجومـًا عنيفـًا" [1].

ثالثًا: العلم بوصفه موحد لثقافة الحضارات:

عدّ الأستاذ النورسي العلم مدخلاً ضروريًا في الإصلاح والتجديد والتوافق والتلاؤم بوصفه قاسمـًا مشتركـًا بين الأديان والحضارات جميعها، وجعله أساسًا للتعايش السلمي الحضاري من خلال استحكامه للعلم عند الاختلاف بين الأديان والمذاهب. وكان ذلك إدراكًا منه بأهمية البعد الاجتماعي للعلم، وقدرته على التوافق بين الخصوم لما له من وظيفة اجتماعية واستخلافية توجّه الإنسان إلى التأمّل والنظر الكوني المتفاعل مع الحياة، وهذا ما دفعه إلى القول بأن البشرية ستنساق وراء العلم إذ قال: "إنّ البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنساب إلى العلوم، وتنصب إلى الفنون، وستستمد كل قواها من العلوم والفنون، فيتسلم العلم زمام الحكم والقوة."[2].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الملاحق**، ص: 283.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:293.

وقد جعل النورسي العلم النافع المقترن بالإيمان بديلاً عن القوة المجردة إيمانـًا منه بأن العلم يتغلب على القوة التي هي أساس الصدام بين الحضارات، إذ قال:" كذلك نرى بفضل انتشار العلوم في الوقت الحاضر وهيمنته بصورة عامة-وفي المستقبل هيمنةً تامة إن شاء الله-سيكون المهيمن هو الحق بدلاً من القوة "[1]. وحري بالذكر أن النورسي قصد بالعلم العلم النافع المقترن بالإيمان؛ لأن به يصل الإنسان إلى معرفة الخالق، وتتحقق السعادة البشرية، أما العلم المادي المجرد فقد يستغل لتدمير البشرية عن طريق صناعة الأسلحة واستخدامها في الحروب.

رابعًا: **الحوار الفعال والبَنّاء بين الحضارات**: اتخذ النورسي من الحوار الحضاري وسيلةً لحل التصادم بين الحضارات، وجعله أسلوبًا للتعارف والتعايش بين الأُمم والشعوب، وجعل من الحوار مسلكـًا لبناء التعارف الإنساني وسماه (مسلك الخلة والأخوة)، وجعل من التعاون والتعايش الإنساني بديلاً عن نظرية (الصراع من أجل البقاء)، ولم تكن دعوته للحوار والتعايش مجاملةً سياسيةً، أو مصلحةً متبادلةً تزول بزوال المصلحة[2]، بل كانت دعوته نابعـًا من إيمانه بأن الله خلق البشرية لغايات محدودةٍ، منها التعايش والتساكن والتعاون لتلبية الأمر الإلهي الذي هو نشر الخير، وإعمار الأرض معنويًا وماديًا ومنع الفساد فيه. وهذا ما يتجلى بوضوح في قوله:" الخير هو الأصل والشر تبعي ...والخير كلي والشر جزئي، لذلك لا بد من انتصار قوة الخير على قوة الشر "[3].

[1] النورسي سعيد، 2011م، **صيقل الإسلام**، ص:46.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:162-163

[3] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص: 48

المطلب الثاني

الموازنة بين أخلاقيات الحضارة القرآنية والمدنية الغربية

تختلف رؤية الحضارة القرآنية إلى الأخلاق اختلافًا جوهريًا عن نظرة المدنية الغربية لها. إذ ثمة أفعال جمة يرفضها الإسلام ويعدها جرائم أخلاقية مثل الدعارة وجريمة الفاحشة عند التراضي، والشذوذ الجنسي في الزواج المثلي، وشرب المسكرات، والأنانية والاستغلال الربوي وغيرها. في حين أن المدنية الغربية تسمح بها وتعدها من الحرية الشخصية التي لا يجوز المساس بها. وقد وصل الأمر في عدد من الدول الغربية إلى تقنين الزواج المثلي في المحاكم. ويعود سبب اختلافهم هذا إلى اختلافهم في أصول الأخلاق وأسسها. فالأصول التي تستمد منها الأخلاق عند المسلمين تختلف عن الأصول التي تعتمد عليها المدنية الغربية؛ لذا نرى أن نستهل بالموازنة بين مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي والغربي ثم نثني بالموازنة بين الأسس الأخلاقية المعتمدة عند الطرفين الإسلامي والغربي.

أولًا: الموازنة بين مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي والغربي:

1-**مفهوم الأخلاق في الإسلام**: إن مفهوم الأخلاق ذو شجون ومعان جمة إذ كل عالم يعرّفه بحسب نظرته، فعرفها عدد من العلماء من الناحية الفلسفية متأثرين بالمنطق، بأنها:" هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بيسر وسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعًا سميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقًا سيئًا "[1].

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، (د.ت) **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د.ط)، ج3، ص:53، وينظر: ابن مسكويه، (د.ت) **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، بيروت: دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية: ص 51.

لكن ما يهمنا هنا هو المعنى الكلي المستنبط من القرآن الكريم، فقد عُرِفَت بأنها: عبارة عن علم الخير والشر والحسن والقبح، وله قواعده التي حددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه "[1]. ولسيد قطب كلام نفيس في بيان الأساس الذي يبنى عليه الأخلاق في الإسلام، إذ قال: "ذلك أنها أخلاقية لا تنبع من البيئة ولا من اعتبارات أرضية إطلاقًا، هي لا تستمد ولا تعتمد على اعتبارات العرف أو المصلحة أو الارتباطات القائمة في الأجيال البشرية، إنما تستمد من السماء وتعتمد على السماء. تستمد من هتاف السماء للأرض لكي تتطلع إلى الأفق، وتستمد من صفات الله المطلقة؛ ليحققها البشر في حدود الطاقة، كي يحققوا إنسانيتهم العليا، ويصبحوا أهلًا لتكريم الله لهم واستخلافهم في الأرض؛ ولكي يتأهلوا للحياة الرفيعة الأخرى "[2].

وللأستاذ النورسي رؤية استبصارية مستلهمة من نور الكتاب المقروء ومشاهد كتاب الكون، إذ استُنبِط من أقواله تعريف للأخلاق وهو: "نظام من القرآن الذي يطبع صورة الروح الإنسانية بماهيتها، ويسلك بها مدارج التربية والمجاهدة لاكتساب معناها الكوني" [3].

ويستنتج مما سبق أن الوحي هو المصدر الرئيس لأصول الأخلاق في الفكر الإسلامي، وأن الخلق ذو صلة بالأحكام الشرعية التوفيقية والقوانين السلوكية، فصلته بالأحكام الشرعية يعني أنها اجتهاد بشري للكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى، في حين أن صلته بالسلوك يعني أنه ذو

---

[1] مقداد يالجن،1412هـ 1992م، **التربية الأخلاقية الإسلامية**، الرياض: دار عالم الكتب، ص 81. وينظر: عبد الكريم زيدان،1421هـ-2001م، **أصول الدعوة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ص:79.

[2] سيد قطب، 1412 هـ، **في ظلال القرآن**، ج6، ص: 3657.

[3] الأنصاري، د. فريد، 2002م، **الكونية الأخلاقية بين علوم القرآن وعلوم الإنسان دراسة في نظرية الأخلاق عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي**، بحث مقدم لمؤتمر العولمة والأخلاق المؤتمر العالمي السادس، المنعقد في إستانبول، ص206.

طابع إنساني، أي للإنسان مجهود ودخل في تحديد هذا النظام من الناحية العملية. كما هو واضح من قول الأستاذ:" بينما الذين هم في مسار النبوة: فقد حكموا حكمـاً ملؤه العبودية الخالصة للّه وحده، وقضوا: إن الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التخلق بالأخلاق الإلهية، أي التحلي بالسجايا السامية، والخصال الحميدة التي يأمر بها الله سبحانه "[1]. ويظهر مما سبق أن مبادئ الأخلاق الكلية في القرآن الكريم ثابتة ومطلقة ولا يمكن تغييرها بتغير المكان والزمان والمجتمع.

وقد أضاف الأستاذ النورسي معنى آخر للأخلاق وهو المعنى الكوني، إذ يعد كل شيء في الكون معلمًا وهاديًا إلى الحقائق الأخلاقية المودعة في كتاب الكون المشهود؛ لتكون دليلًا على الإتقان والحكمة والإبداع والانسجام والتوافق في النسيج الكوني كله. وهكذا يصبح كتاب الكون المشهود قاموسًا لمعاني الأخلاق التي تومئ إلى أن الانقياد المجبر لأوامر الله الكونية تقتضي الإيمان به سبحانه وتعالى والانقياد لأوامره التشريعية.

2-**مفهوم الأخلاق عند الغرب**: اختلفت وجهات نظر المفكرين وعلماء النفس في الغرب حول مفهوم الأخلاق، وقد تعدَتْ اختلافهم من اختلاف التنوع إلى خلاف متضاد، وهكذا احتلت اختلافاتهم حيزًا واسعًا من الجدال لايزال ماضيًا في المدنية الغربية المعاصرة إلى يومنا هذا. ويعود سبب تعدد رؤاهم حولها إلى اختلافهم في مصدره على مذاهب عدة، وسنذكر أشهرها فيما يأتي:

المذهب الأول: يرى أتباعه أن مصدر الأخلاق من خارج الإنسان، غير أن أصحاب هذا التوجه اختلفوا فيما بينهم على اتجاهين: الأول: يرى إن الوحي والتشريع الرباني هو مصدر الأخلاق.

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 631.

في حين يرى الاتجاه الثاني: إن المجتمع والبيئة هما المؤثران الرئيسان في توجيه الفرد وتكوين سلوكه وأخلاقه [1].

المذهب الثاني: يؤمنون بأن مصدر الأخلاق هو الإنسان نفسه، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على ثلاثة توجهات: فأما ذوي التوجه الأول: فذهبوا إلى أن المنفعة واللذة والمتعة من الأسس التي يبنى عليها الأخلاق [2]. وأما أصحاب التوجه الثاني: فأقروا بأن العقل هو مصدر الأخلاق، فما حسّنه العقل فهو حسن وما قبّحه العقل فهو قبيح. وأكد أتباع التوجه الثالث: أن الضمير الإنساني هو مصدر الأخلاق [3].

وبعد هذا الإجمال نرى أن القائلين بأن (الوحي هو مصدر الأخلاق) هؤلاء من المتدينين لكنهم قلة، ولا يعتد بقولهم في المدنية الغربية الحاضرة، إذ أنها مبنية على أسس علمانية ترفض تدخل الدين في الحياة الاجتماعية فضلاً عن الحياة السياسية وصناعة القرار.

وكذلك قول من ذهب إلى أن (المجتمع هو مصدر الأخلاق) يعدُ مجرد نظرية اجتماعية غير معتمدة عند صناع القرار في الحكومات الغربية، ومخالفة لتوجه العولمة التي يسعى الغرب إلى فرضها على العالم.

أما المذهب الثاني الذي يسند الأخلاق إلى الإنسان نفسه هو المسيطر على العقلية الغربية لكن تبقى النظريتان اللتان تسندان الأخلاق إلى العقل والضمير متعدد التفسيرات وحمالة أوجه؛

---

[1] ينظر: البدوي، د عبد الرحمن، (د.ت) **الأخلاق النظرية**، الكويت: وكالة مطبوعات الكويت، (د.ط)، ص:94.

[2] ينظر: أندريه لالاند،2001م، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص:1514، ومقداد يالجين،1424هـ-2003م، **علم الأخلاق الإسلامية**، ص:38-39.

[3] ينظر: البدوي، د عبد الرحمن، (د.ت)، **الأخلاق النظرية**، المصدر السابق، ص:94. والشوبكي، أ.د محمد يوسف،2013م، **النسبي والمطلق في مفهوم الدين والحق والأخلاق**، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، العدد الأول، ص:21.

وذلك لأن العقول والضمائر ليست مطلقة بل نسبية، وتختلف من شخص لآخر فما يراه بعض الناس –بناءً على عقولهم وضمائرهم–حسنًا يراه الآخرون قبيحًا. ولا يخفى أن سبب شيوع هذه الفكرة هو إرادة المفكرين والفلاسفة التخلص من سيطرة الكنيسة والتمرد على مبادئها، والسعي إلى فصل الدين عن الدولة والحياة الاجتماعية [1].

ونرى أن الغرب يستغل هاتين النظرتين ويستخدمهما بطريقة انتهازية في صالحها، فمن خلال استقرائنا لوسائل الإعلام الغربية، وأعمال الأمم المتحدة والتحركات الغربية الأمريكية في العالم، توصلنا إلى أن الغرب يخدع العقول، ويستدرج ضمائر الشعوب إلى القبول بالواقع والهيمنة الأمريكية الغربية على العالم، وقبول سياستها واستراتيجيتها في احتلال الدول، وتدمير الشعوب تحت ذريعة محاربة الإرهاب وإنقاذ المستضعفين.

ومن خلال التعقب والتقصي لمعالم المدنية الغربية توصلنا إلى أنها تؤمن بأن الأخلاق من الأمور النسبية، وأن صناع القرار يعدون النظرية النفعية البراغماتية معياراً لتحديد الخلق الحسن والسيء في تعاملهم مع الدول والشعوب. وأن إعلامها يقوم بإشاعة القول بنسبية الأخلاق والقيم، وترفض الاعتراف بالمعايير الدينية المطلقة، والقيم الأخلاقية والحقائق الثابتة في الكون. ولهذه الرؤية النسبية والنفعية للأخلاق أثر سلبي في تحديد المفاهيم وتعيين المسَلّمات. ويتخذ الغرب من هذه الرؤية ذريعةً للتدخل في شؤون العالم، والسيطرة عليه عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا، وتبرير جرائمه التي ارتكبها بحق الشعوب المستضعفة كما فعلت أمريكا في حربها على اليابان وفيتنام والعراق وأفغانستان واستخدامها الأسلحة المحرمة دوليًا تحت غطاء دولي بذريعة محاربة الإرهاب وكذلك إقرار الأمم المتحدة على جرائم الكيان الصهيوني ضد أهل غزة وسكوتهم على جرائم الطواغيت ضد شعوبهم. ولا يتدخل الغرب إلا إذا كان ذلك في صالحهم. فهذه المعايير الأخلاقية

[1] ينظر: الشوبكي، أ.د محمد يوسف،2013م، **النسبي والمطلق في مفهوم الدين والحق والأخلاق**، ا، ص:28.

التي يستند عليها صناع القرار في المدنية الغربية، وهي بحد ذاتها جريمة بحق الإنسانية وإفساد في الأرض.

ثانيًا: الموازنة بين أسس الأخلاق في حضارة القرآن والمدنية الغربية وعولمتها.

تناولت رسائل النور في مظان متعددة ضمنًا الأسس التي بنيت عليها حضارة الإسلام الأخلاقية، نذكر منها:

1-**الأساس العقدي**: الإيمان بالله ووحدانيته والنبوة والغيبيات هو أساس الأخلاق، فالإيمان هو الذي ينظم نظام الأخلاق ويوجهه، ويرشده بصورة متوازنة وفعالة. وقد دلّ الأستاذ على ذلك بقوله:" الإيمان -الذي هو عبارة عن الانتساب إلى الصانع سبحانه -يقوم بإظهار جميع آثار الصنعة الكامنة في الإنسان، فتتعين بذلك قيمةُ الإنسان على مدى بروز تلك الصنعة الربانية، ولمعان تلك المرآة الصمدانية. فيتحول هذا الإنسان -الذي لا أهمية له -إلى مرتبة أسمى المخلوقات قاطبة، حيث يصبح أهلاً للخطاب الإلهي، وينال شرفًا يؤهله للضيافة الربانية في الجنة" [1].

أما بخصوص المدنية الغربية فقد انسلخت من الأسس العقدية بعد أن ثارت على الكنيسة. واتخذت من العقل والفلسفة معيارين للحكم على الأمور عمومًا والأخلاق خصوصًا. وقد كشف الأستاذ النورسي عن فساد معتقدهم مبينًا أثره السلبي في الإنسانية، إذ قال:" فيا أوروبا التي نأتْ عن النصرانية وابتعدت عنها، وانغمست في السفاهة والضلالة! لقد أهديت بدهائك الأعور كالدجال لروح البشر حالة جهنمية، ثم ادركتِ أن هذه الحالة داءٌ عضال لا دواءَ له. إذ يهوي بالإنسان من ذروة أعلى عليين إلى درك أسفل سافلين، ... ولا علاج لك أمام هذا الداء الوبيل إلا

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 349.

ملاهيكِ الـجذابة التي تدفع إلى إبطال الـحسّ وتـخدير الشعور مؤقتـًا، وكمالياتك الـمزخرفة وأهواؤك الـمنوِّمة... فتعسـًا لكِ ولدوائكِ الذي يكون هو القاضي عليك"[1]. وهكذا يظهر أن سبب الانحطاط الخلقي الذي وقع فيه الغرب هو تمردهم على مبادئ الدين، واعتمادهم على العقل المجرد، وهوى النفس، فأحدثوا كوارث أخلاقية أدت إلى تفتيت الأسرة وهدم المجتمع.

2-**الأساس الاستخلافي**: استخلف الله سبحانه وتعالى الإنسان في الأرض للعبادة واستعمار الأرض ماديًا ومعنويًا، ونشر المنهج الرباني والتحكيم إليه كما قال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ (البقرة:30) ، وقال:﴿ **هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾(هود: ٦١). وقد صرح الأستاذ بوجوب إعمار الأرض بالفضيلة المتسمة بالإيمان، إذ قال:" ومن هنا أصبح الإنسان في حكم خليفة الأرض، ونتيجة الكون، وسلطان الأحياء. وهكذا فإنّ أجلّ خـميرة لتنوع النوع البشري، وأهم نابض مـحرك له هو التسابق لإحراز الفضيلة الـمتسمة بالإيـمان الـحقيقي. فلا يـمكن رفع الفضيلة إلا بتبديل الـماهية البشرية، وإخماد العقل وقتل القلب وإفناء الروح" [2]. وإن الأخلاق في الإسلام منهج عملي تدور حول مسألة الاستخلاف في الأرض والإصلاح فيه. وقد أرشد إلى ذلك الأستاذ بقوله:" ولو أننا أظهرنا بأفعالنا وسلوكنا مكارم أخلاق الإسلام وكمال حقائق الإيمان، لدخل اتباع الأديان الأخرى في الإسلام جماعات وأفواجـًا. بل لربما رضخت دول العالم وقاراته للإسلام" [3].

[1] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 163-164.

[2] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:238.

[3] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص: 464، وينظر: برغوث، عبد العزيز،2006م، **نحو نظرية إسلامية في التجدد الحضاري**، كوالالمبور، مركز البحوث في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص:146.

وأما المدنية الغربية فتعتمد على نظرية النشوء الذاتي والتطور العشوائي بدلًا من الخلق المباشر والاستخلاف، وتفيد هذه النظرية أن الحياة مبنية على الصراع من أجل البقاء وأنه لا يبقى في هذا الصراع إلا الأقوى [1]. وهذه النظرية أسهمت في الصراعات والحروب التي نشبت في القرن العشرين، إذ لم يشهد التاريخ قرنًا أكثر دموية منه، فقد قُدِّر عدد الضحايا في الحروب التي وقعت فيه بنحو 187 مليون إنسان فضلًا عن الجرحى والأسرى والمفقودين والمهجرين، وتدمير المدن والدول [2]. ولا يزال الغرب ماضٍ في الصراع للسيطرة على العالم، لكن باستراتيجية حديثة وسياسات جديدة، وتحت غطاء قانوني من الأمم المتحدة. وقد نوه الأستاذ إلى ذلك بقوله:" فيا أوروبا! ما ورطكِ في هذا الخطأ المشين إلا دهاءك الأعور، أي: ذكاؤك المنحوس الخارق، فلقد نسيت بذكائك هذا ربَّ كل شيء وخالقه، إذ أسندتِ آثاره البديعة إلى الأسباب والطبيعة الموهومة! وقسمتِ مُلك ذلك الخالق الكريم على الطواغيت التي تُعبَد من دون الله، فانطلاقـًا من هذه الزاوية التي ينظر منها دهاؤك الأعور يضطر كلُّ ذي حياة وكل إنسان يصارع وحده ما لا يعد من الأعداء" [3].

وقد أظهر الأستاذ مدى ما توصلت إليه الأنوية والصراع من أجل البقاء في المدنية الغربية إذ قال:" إن سياسة المدنية الحاضرة تضحي بالأكثرية في سبيل الأقلية، بل تضحي قلة قليلة من الظلمة بجمهور كبير من العوام في سبيل مقاصدها. أما عدالة القرآن الكريم، فلا تضحي بحياة بريء واحد، ولا تهدر دمه لأي شيء كان، لا في سبيل الأكثرية، ولا لأجل البشرية قاطبة" [4].

---

[1] ينظر: داروين تشارلس، سنة2004م، **أصل الأنواع**، ص:159-160.

)[2](Eric J. Hobsbawm,2007, **Globalization, Democracy And Terrorism**, ISBN , Publisher: Little, Brown, p:15

[3] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:165-166.

[4] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:848.

3-**الأساس الشرعي والتكليفي**: تعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها أعظم نظام أخلاقي عرفته البشرية، إذ أن التوقيفية منها مبنية على العدل المطلق، والتوفيقية مبنية على العدل النسبي الأقرب إلى الصواب والكمال[1]. وثمة صلة وثيقة بين الأخلاق والأوامر التكليفية (العبادات) إذ إنها روح أخلاقية في جوهرها؛ لأنها أداء للواجبات الإلهية. وكذلك توجد صلة بين الأخلاق والمعاملات. وأن الغاية من التشريع هي تحقيق نظام أخلاقي راقي، وأن النظام التشريعي الإسلامي هو كيان مجسد لهذه الروح الأخلاقية. وذهب الأستاذ إلى أن التكليف هو وسيلة لإنماء بذور الخير في وجدان الإنسان وروحه، ويعد القاعدة الأساسية والمدار الذي يدور حوله النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقدنا له إلى انعدام الكمالات الوجدانية، واندثار جوهر الأخلاق وفناء ماهيتها؛ ويتجلى ذلك بوضوح في كلامه: "إن الله تعالى كما كلّف الجزء الاختياريَّ بكسبه تشكيل عالم الأفعال الاختيارية؛ كذلك جعل التكليف سبب إسقاء وإنبات البذور الغير المحصورة المودوعة في روح البشر. ولولاه لبقيت الحبوبات يابسة. وإذا تأملت في أحوال النوع بنظر نافذ رأيت كل ترقيات الروح المعنوية، وكل تكملات الوجدان الإلهية، وتكملات العقل، وترقيات الفكر المثمرة بدرجة تحير فيها العقول إنما وجدت كافة بالتكليف، وإنما استيقظت ببعثة الأنبياء، وإنما تلقحت بالشرائع، وإنما ألهمت من الأديان. ولولاها لبقي الإنسان حيوانا، ولانعدمت هذه الكمالات الوجدانية وتلك المحاسن الأخلاقية"[2].

وفي هذا النص أرشد الأستاذ إلى ضرورة الالتزام بالتكاليف الشرعية الخلقية، لتقويم سلوك الإنسان وإلزامه بالضوابط والقيم، وتخليص المجتمعات من ظاهرة القلق والإضرابات التي تسودها .

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 863. والنورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:477-478.

[2] النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص:203.

ويعد الإلزام من أهم الأسس التي يقوم عليها النظام الأخلاقي في الإسلام. ويقصد به تكليف الإنسان وإلزامه بواجبات تجاه ربه ونفسه والمجتمع والبشرية جمعاء، وهو ملزم من حيث الأداء -وإن كان مخيرًا من حيث الإرادة- ويتحمل مسؤولية فعله أمام الله والقانون، ويناط بفعله الثواب والعقاب، ترغيبًا له على العمل الصالح، وترهيبًا له من الوقوع في الجرائم وانتهاك الحقوق؛ لذا كان الالتزام الأخلاقي أبرز معالم المسؤولية الفردية لحماية المجتمع من التردي الخلقي الذي يؤدى إلى الهلاك. وهذه هي الحكمة الظاهرية من احتواء القرآن والسنة على أحكام العقوبات الحدية والتعزيرية قضاءً، والعقوبات الآخروية ديانةً فضلاً عن الرقابة الإلهية في السر والعلانية التي تشكل الأساس الروحي والمعنوي لكل من تمسك بالأخلاق والقيم النبيلة.

أما المدنية الغربية فترفض الأساس الشرعي والتكليفي وتحتكم إلى القانون الوضعي فحسب من دون اعتبار للدين والثواب والعقاب الأخروي. وهذا ما يؤثر سلبًا في نشر الأمراض الاجتماعية التي لا تخضع للقوانين كالحسد والنميمة والحقد والكراهية والاستعلاء والتكبر؛ وذلك لأنها خارجة عن سلطة القانون. وكذلك جريمة الانتحار فهي من الجرائم التي لا تخضع للقوانين الوضعية. فليس ثمة رادع حقيقي يمنع من ارتكاب تلك الجرائم. إذ بدون الرقابة الإلهية والعقوبة الأخروية تفرّغ القيم والسلوك الخُلقي من مضمونهما الجوهري، وتصبح مفردات لا قيمة لها. وثمة جرائم أخرى كثيرة ترتكب متى ما أمكن التحايل على القانون كجريمة غسيل الأموال، وجرائم التزوير الممنهجة، وشراء الذمم، وشهادات الزور، والشذوذ الجنسي، وعمليات الإجهاض، وانتشار اللقطاء وغيرها من الجرائم. فكل ما سبق براهين على أن القوانين الوضعية لا يمكن أن تكتفي بذاتها في وضع حد للجرائم؛ لكونها قاصرة على الأمور الظاهرية فحسب؛ ولأن تحقيق العدل فيها نسبي، لذا لا بد أن تقترن بالأخلاق الإيمانية الخاضعة للرقابة الإلهية والثواب والعقاب الأُخروي.

وهكذا يتجلى سمو حضارة القرآن على المدنية الغربية من الناحية الأخلاقية، وأثرها في خدمة الإنسانية جمعاء، وقد أكد المؤرخ الفرنسي الكبير غوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب) تفوّق القرآن في أسسه الأخلاقية على الكتب السماوية الأخرى، إذ قال:" إن أصول الأخلاق في القرآن عالية علوّ ما جاء في كتب الديانات الأخرى جميعها، وإن أخلاق الأمم التي دانت له تحولت بتحول الأزمان والعروق مثل تحول الأمم الخاضعة لدين عيسى عليه السلام إن أهم نتيجة يمكن استنباطها هي تأثير القرآن العظيم في الأمم التي أذعنت لأحكامه، فالديانات التي لها ما للإسلام من السلطان على النفوس قليلة جداً، وقد لا تجد ديناً اتفق له ما اتفق للإسلام من الأثر الدائم، والقرآن هو قطب الحياة في الشرق وهو ما نرى أثره في أدق شؤون الحياة"[1].

[1] د. غوستاف لوبون،1969م، **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ط)، ص:431-432.

الفصل الخامس

برهنة هيمنة حكمة القرآن على الفلسفة الوضعية

يشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحكمة والفلسفة.

المبحث الثاني: هيمنة حكمة القرآن على العقل وفلسفته.

المبحث الثالث: الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية.

المبحث الرابع: المعرفة بين حكمة القرآن والفلسفة الوضعية.

المبحث الأول

مفهوم الحكمة والفلسفة

تعد الحكمة مصطلحًا قرآنيًا في مقابلة مصطلح الفلسفة، وهي على ضربين حكمة إلهية وحكمة بشرية، فأما الحكمة الإلهية فيقصد بها علوم الوحي ومعارفه، وتجليات أسماء الله الحسنى في أسرار الخلق والغاية من الوجود، وتدبير شؤون الكون والكائنات كافة، والمظاهر الطبيعية في البيئة وظواهرها بعناية ودقة منتظمة، وهي من أسمائه الحسنى، وقد وصف الله نفسه بها في القرآن الكريم كما في قوله سبحانه: ﴿ **لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ٦). ووصف أمره بها، كما في قوله سبحانه: ﴿ **فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ** ﴾ (الدخان: ٤). أما الحكمة البشرية فيراد منها العلم الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، والتصديق به والعمل وفق أوامره. والفلسفة مصطلح قديم ظهر في التاريخ اليوناني القديم لغرض الكشف عن علل الأشياء وماهيتها بطريقة عقلية مجردة، وتطور دلالتها عبر العصور إلى أن ولج في القضايا المعرفية جميعها، والعلوم الفكرية كلها، فشمل عند الفلاسفة المتأخرين علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان. وسنفصل القول فيها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الدلالات اللغوية والقرآنية والاصطلاحية للفظة(الحكمة).

المطلب الثاني: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (الفلسفة).

المطلب الثالث: مفهوم الحكمة والفلسفة عند الأستاذ النورسي ورؤيته في الفصل بينهما.

المطلب الأول

الدلالات اللغوية والقرآنية والاصطلاحية للفظة (الحكمة)

أولًا: الدلالات اللغوية للفظة (الحكمة):

للفظة (الحكمة) في المعاجم العربية اشتقاقات ودلالات عديدة، ويتكون جذرها من (ح، ك، م)، فالحاء والكاف والميم أصل واحد وهو(الحُكْمْ)، وأصله المنع من الظلم، والحكمة مأخوذة من الحكَمَة (بفتح الكاف والميم) وهو ما يوضع للدابة كي يذللها راكبها فيمنع جماحها، ومنها اشتقت الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل. والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل، وجمعها حِكَم. وأحكَمَهُ: بمعنى منعه من الفساد. وأحكم الأمر، أي: أتقنه، وأحكمته التجارب على المثل وهو من ذلك، ويقال للرجل إذا كان حكيمًا: قد أحكمته التجارب، والحكيم المتقن للأمور. والحَكيمُ ذو الحِكمة، والحِكْمَة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويُقال لِمَنْ يُحِسِنْ دقائق الصناعات ويُتقنها. والحُكْمُ الحِكْمَةُ من العلم، والحكيم أي: صاحب الحكمة، وقد حكُمَ أي صار حكيماً [1]. وتأتي الحِكْمَة بمعان أخرى هي: القضاء بالعدل، والعلم والفقه والإيجاد والكلام الموافق للحق والصواب. والحكيم صيغة (فعيل) تأتي بمعنى (الفاعل)

---

[1] ينظر: ابن منظور محمد بن مكرم بن على، (د.ت) **لسان العرب**، ، ج2، ص:951-952. والرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، 1406هـ -1986 م، **مجمل اللغة لابن فارس**، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ج1، ص: 246. والرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا 1399هـ -1979م.، **معجم مقاييس اللغة**، المصدر السابق، ج2، ص:91. وابن سيده، علي بن إسماعيل (ت: 458هـ)، 1421 هـ -2000 م، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج3، ص:49-51. والأزدي علي بن الحسن الهُنائي، أبو الحسن (ت: بعد 309هـ)، 1988 م، **المُنَجَّد في اللغة**، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة: الثانية، ص:119.

نحو حاكِم، مثل قدير بِمَعنى قَادر وَعَلِيم بِمَعنى عَالم، وتأتي بمعنى (مُفعَل) كما في قوله تعالى: ﴿ الر ۚ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴾ (يُونس: 1)[1].

وقيل الحكمة في اللغة، العلم مع العمل. وقيل الحكمة يستفاد منها ما هو الحق بحسب طاقة الإنسان. وقيل كل كلام وافق الحقَّ فهو حكمة، وقيل الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو[2].

ثانيًا: دلالات (الحكمة) في القرآن الكريم[3].

ذكر المفسرون أن لفظة (الحكمة) وردت في القرآن على خمسة أوجه[4]، هي:

1- علوم القرآن وفهمه، ومنه قوله تعالى: ﴿ **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ** ﴾ (البقرة: ٢٦٩).

2- السنة، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقيل يقصد بالحكمة

---

[1] ينظر: الهروي أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري، 2001م، **تهذيب اللغة**، المصدر السابق، ج4، ص:69-70.

[2] ينظر: لشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (ت: 816هـ)، 1403هـ -1983م، **كتاب التعريفات**، تحقيق: مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ص:91.

[3] وردت لفظة (الحكمة) في القرآن الكريم في تسعة عشر موضعًا ينظر: سورة البقرة، آيات: 129، 151، 231، 251، 269، وآل عمران: 48، 81، 164، والنساء: 54، 113، والمائدة: 110، والنحل: 125، والإسراء: 39، ولقمان: 12، والأحزاب: 34، و ص: 20، والزخرف: 63، والقمر: 5، والجمعة:2. في حين وردت مشتقات لفظة (الحكمة) في القرآن الكريم عشرات المرات، فقد وردت لفظة (الحكيم) إحدى وثمانين مرة، ولفظة (حكيمًا) ست عشرة مرة. ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي،1364هـ-1945م، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص213-215.

[4] ينظر: العسكري أبو هلال 1428 هـ -2007 م، **الوجوه والنظائر**، ص:180-182. وابن الجوزي،1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ص:261-262.

هنا أحكام الحلال والحرام والسنن، فالكتاب القرآن، والحكمة ما فيه من وجوه التحليل والتحريم ومعرفة الشريعة كلها، والدليل على صحة ذلك أنه أتى بذلك بعد بيان الأحكام، وشرح الحلال والحرام، وسمي ذلك حكمة؛ لأنه يمنع من الوقوع في المحظور. والله أعلم

3- الفهم والعلم، ومنه قوله تعالى: ﴿ **يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا**﴾ (مريم:12).

4- النبوة، ومنه قوله تعالى في حق داود (عليه السلام): ﴿ **وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾ (ص: ٢٠).

5- الموعظة والتذكرة، ومنه قوله تعالى: ﴿**حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ** ﴾ (القمر: 5).

يظهر مما سبق أن الحكمة وردت في القرآن بمدلولين رئيسين، أولهما: القرآن والسنة والعلم الموصل إلى فهمهما، وثانيهما: النبوة وغايتها في تبليغ الرسالة بالوعظ والتذكير.

ثالثًا: الدلالة الاصطلاحية للفظة (الحكمة):

ثمة توجهات عديدة في بيان المقصود من (الحكمة) وذلك لتباين مفهومها في العلوم الاصطلاحية المختلفة:

1-عرفها عدد من العلماء من حيث كونها علم إنساني. فعرفها الفيلسوف ابن سينا بقوله: "الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية [1].

[1] ابن سينا،1980م، **عيون الحكمة**، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، الطبعة الثانية، ص:16.

وعرفها الإمام النَّووي [1]: بأنها: "عبارة عن العلم المتَّصف بالأحكام، المشتمل على المعرفة بالله تبارك وتعالى، المصحوب بنفاذ البصيرة، وتهذيب النَّفس، وتحقيق الحقِّ، والعمل به، والصدِّ عن اتِّباع الهوى والباطل، والحَكِيم من له ذلك"[2].

في حين رأى الشريف الجرجاني: أنها علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ماهي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علمٌ نظريٌ غير آليّ. والحكمة أيضاً: هي هيئة القوّة العقليّة العلميّة التي هي إفراط هذه القوة، وعكسها البَلادة، التي هي تفريطها [3].

2-عرفها الإمام ابن القيم من حيث أداء الفعل فقال: "فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي" [4].

3-عرفها الراغب الأصفهاني من حيث المصدر، إذ قال:" إنها إصابة الحقِّ بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء، وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفِعْل الخيرات"[5].

---

[1] النَّوَوِي، يحيى بن شرف الحزامي النووي، الشافعيّ، (ت631هـ) علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) واليها نسبته. وله مصنفات كثيرة، منها: تهذيب الأسماء واللغات ومنهاج الطالبين والدقائق والمنهاج في شرح صحيح مسلم. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن الدمشقي (ت: 1396هـ)،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج8، ص: 149.

[2] النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، 1392هـ، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ج2، ص:33.

[3] الشريف الجرجاني، 1403هـ -1983م، **كتاب التعريفات**، المصدر السابق، ص:91.

[4] ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، 1416 هـ -1996م، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ج2، ص:449.

[5] الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (ت، 502هـ)، 1412 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، الدار الشامية، ص 249.

4-عرفها عدد من علماء الأصول من حيث بيان الحكمة من التشريع. فعرفوها: بأنها الباعثة على تشريع الحكم من تحصيل مصلحة يراد تحققها وتكميلها، أو دفع مفسدة يراد تجنبها أو تقليلها، وهذا الباعث على تشريع الحكم هو الغاية المقصودة من تشريعه، وهي: حكمة الحُكم، فإيجاب القصاص من القاتل عمداً وعدوانـًا، حكمته: حفظ حياة الناس، وإيجاب قطع يد السارق، حكمته: حفظ أموال الناس، فحكمة كل حكم شرعي هي تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة[1].

استنتجنا من التعريفات السابقة تعريفًا جامعًا للحكمة، وهو: أنها العلم الموصل إلى معرفة الله وامتثال أحكامه سبحانه على الوجه الذي ينبغي؛ لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، وتزكية النفس الإنسانية بتحصيل التصورات بالحقائق النظرية والتصديق بالحقائق العملية.

---

[1] ينظر: خلاف، عبد الوهاب، (د.ت)، **علم أصول الفقه**، ص: 64.والشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ)، (د.ت)، **منهج التشريع الإسلامي وحكمته**، المدينة المنورة، منشورات الجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية، ص: 16، والشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ)، 2001 م، **مذكرة في أصول الفقه**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة، ص:50.

المطلب الثاني

الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظة (الفلسفة)

أولًا: الدلالة اللغوية للفظة (الفلسفة):

فلسفة (philosophia) لفظة مُعَرّبة من اللغة اليونانيّة، وهي كلمة قديمة مركبة من مقطعين، هما (philo) بمعنى حب أو محبة، و(Sophia) بمعنى حكمة، وتفسيرها: محب الحكمة، فلما عُرِّبت قيل: فيلسوف؛ فالفيلسوف هو محب للحكمة، والمقصود بها: المعرفة العقلية الراقية، والإدراك الكلي لحقائق الوجود، ودراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة تفسيراً عقليـًا. وبذلك تدل كلمة (الفلسفة) من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها، وقد عُرّبت بهذا المعنى في عصر الترجمة [1].

ثانيًا: الدلالة الاصطلاحية للفظة (الفلسفة):

تطورت دلالة لفظة (الفلسفة) بعد مرورها بعصور عدة، فاختلف تعريفها باختلاف الأطوار التي مرت بها، وباختلاف رؤية الفلاسفة الذين تناولوها رواية ودراية. وللفلسفة عند الفلاسفة تعريفات عديدة وقد تكون في مجملها متقاربة، فمن تلك التعريفات:

[1] ينظر: الخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف (ت، 387هـ)، (د.ت)، **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الابياري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ص:153. وإبراهيم مصطفى وآخرون، (د.ت) **المعجم الوسيط**، ج2، ص:700. د أحمد مختار، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج3، ص:1740.

1-عرفت الفلسفة في عصر ما قبل سقراط [1]: بأنها البحث في عالم الطبيعة وظواهره وغايته [2]. ويظهر من خلال البحث التاريخي أن فلاسفة ذلك العصر اختزلوا جل اهتمامهم في معرفة الأصل الذي نشأ عنه هذا العالم الطبيعي المحسوس [3].

2-عرّفها سقراط: بأنها البحث عن الحقائق بحثًا نظريًا، بدءًا من المحسوس إلى المعقول، ومن صغار الأشياء إلى كبارها للوصول إلى المعنى الكلي، وخاصة الحقائق والمبادئ الخُلُقية من خير وعدل وفضيلة [4]. ومن خلال البحث التاريخي ظهر أن الفلسفة عند سقراط قد اشتملت على بيان معاني الحق والخير والعدل والفضيلة ودراستها من منظور عقلي، وذلك بمناقشة الحقائق الخاصة للوصول إلى فكرة عامة. وقد أخذت هذه العملية شكل الحوار الجدلي الذي عُرف فيما بعد باسم الطريقة السقراطية.

3-عرفها أفلاطون: بأنها استخدام العقل وسيلة لتحصيل المعرفة بالحقائق الكلية الشاملة [5]. وقد نهج مسلك التوفيق وحصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول والحادث للضروري. وقد اهتم بجواهر الأشياء وحقائقها الثابتة التي لا تتغير، وأطلق عليها (عالم المُثُل).

---

[1] هذا المصطلح يشير إلى النظريات الفلسفية التي اتبعها الفلاسفة اليونانيون في المدة التي سبقت 400 ق.م. ويسمى هؤلاء بفلاسفة عصر ما قبل سقراط، لأن ظهور معظمهم قد سبق مجيء سقراط. وقد حاول هؤلاء الفلاسفة فهم وتفسير الكون الطبيعي، على أسس ومبادئ طبيعية. حنا أسعد فهمي،2009م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، تحقيق: عقبة زيدان، دمشق: دار العرب، ودار نور، ص:61-62.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص:60.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص:61.

[4] ينظر: د. عبد الرحمن مرحبا، 1988م، **مع الفلسفة اليونانية**، بيروت -باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ص:96.

[5] ينظر: يوسف كرم،1355هـ-1936م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجامعة المصرية: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص:83.

4-عرفها أرسطو: بأنها العلم بالمبادئ الأولى التي تُفسَّر بها طبيعة الأشياء، أو هي البحث عن علل الأشياء وأصولها الأولى؛ أي العلة الأولى التي هي علة العلل[1].

وهكذا نلحظ أن دلالة الفلسفة تطورت في عصر أرسطو حتى شملت المعارف الإنسانية كلها، وغدت مرادفة لمعنى العلم؛ فاندرجت تحتها العلوم كلها؛ وقسمها إلى علوم نظرية كعلم الطبيعة والرياضيات والإلهيات، وعلوم عملية كالأخلاق والسياسة، وعلوم شعرية كالإنتاج الفني[2].

5-يرى ديكارت بأنها علم المبادئ العامة وهي تفسير جامع للكون، أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية. ونفى أن تكون مجرد مجموعة من المعارف الجزئية. وهكذا يظهر أن مدلول الفلسفة اتسع عند ديكارت فشمل علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان. لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هي في الفكر المدرك لذاته، والذي هو في ذاته مدرك الموجود الكامل، أي: أن الله منبع كل وجود، والضامن لكل حقيقة[3].

ونرى بعد دراسة التعريفات السابقة وعصورها، أنه على الرغم من اختلاف الفلاسفة في العصور المتلاحقة في تعريف الفلسفة إلا أنهم اشتركوا في أمور عدة، منها: حب المعرفة، واتخاذ العقل معيارًا في الحكم على الأمور، والبحث عن علل الأشياء، والتفكير في ماهيتها وطبائعها، والاهتمام الأساسي بمعرفة حقيقة الوجود، وتسلسلاته الطبيعية المتعاقبة. وأنهم لم يقتصروا على النظر والتفكر في المحسوسات، بل تعدى تفكيرهم إلى البحث فيما وراء الطبيعة. وقد توصلنا إلى أن الفلسفة ليست مجرد علم من العلوم، اخترعه عالم وطوره آخرون، بل أنها أسلوب من أساليب

---

[1] ينظر: د. ماجد فخري،1991م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار الملايين، ص:109.

[2] ينظر: د. عبد الرحمن بدوي، 1984م، **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص131. ود. محمود حمدي زقزوق، 1994م، **تمهيد للفلسفة، بيروت**: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص:54.

[3] ينظر: عثمان أمين، (د.ت) **ديكارت مبادئ الفلسفة**، بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط)، ص:12.

التفكير البشري، وناحية من نواحي النشاط الفكري، وهي ليست غاية لذاتها، بل إنها وسيلة للوصول إلى الهدف وبلوغ الغاية.

المطلب الثالث

مفهوم الحكمة والفلسفة عند الأستاذ النورسي ورؤيته في الفصل بينهما

أولًا: مفهوم الحكمة عند الأستاذ النورسي:

من خلال تتبعنا لأقوال الأستاذ النورسي في رسائله عن الحكمة أدرك أنه يخالف العلماء المذكورين في تعريفاتهم للحكمة، إذ أسند الحكمة كلها إلى اسم الله (الحكيم) واختزلها في المعرفة التي جاء بها الوحي، إذ عد علوم القرآن ومعارفه وأحكامه العقدية والعلمية والعملية كلها تندرج ضمن الحكمة القرآنية [1].

وتبين لنا أن العلماء نظروا إلى الحكمة من حيث كونها الوسيلة الموصلة إلى حقيقة الإيمان بالله وتطبيق شرعه. وهو ما يسمى بالحكمة الإنسانية. في حين أن الأستاذ النورسي نظر إليها من حيث كونُها علم رباني وهو ما يسمى بالحكمة الإلهية أو القرآنية.

ثانيًا: مفهوم الفلسفة عند الأستاذ النورسي:

يرى الأستاذ النورسي أن الفلسفة وسيلة عقلية فكرية للبحث عن الحقيقة، وليست غاية في حد ذاتها. وأثنى على القسم الحسن منه الموصل إلى معرفة الله والغاية من الوجود، ورفض الجانب المظلم منه الذي يؤدي إلى الانحراف العقدي والخلقي والاجتماعي، ويتجلى ذلك بوضوح في قوله:" إن الفلسفة التي تهاجمها رسائل النور وتصفعها بصفعاتها القوية، هي الفلسفة المضرة

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:139، 501، 628، 734. النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص356-357.

وحدها، وليست الفلسفة على إطلاقها، ذلك لأن قسم الحكمة [1] من الفلسفة التي تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهّد السبل للرقي الصناعي، هي في وفاق ومصالحة مع القرآن الكريم، بل هي خادمة لحكمة القرآن، ولا تعارضها ولا يسعها ذلك؛ لذا لا تتصدى رسائل النور لهذا القسم من الفلسفة. أما القسم الثاني من الفلسفة، فكما أصبح وسيلة للتردي في الضلالة والإلحاد والسقوط في هاوية المستنقع الآسن للفلسفة الطبيعية، فإنه يسوق الإنسان إلى الغفلة والضلالة بالسفاهة واللهو. وحيث أنه يعارض بخوارقه التي هي كالسحر الحقائق المعجزة للقرآن الكريم، فإن رسائل النور تتصدى لهذا القسم الضال من الفلسفة في أغلب أجزائها، وذلك بنصبها موازين دقيقة، ودساتير رصينة، وبعقدها موازنات، ومقايسات معززة ببراهين دامغة. فتصفعها بصفعاتها الشديدة، في حين أنها لا تمس القسم السديد النافع من الفلسفة "[2].

ثالثًا: رؤية النورسي في الفصل بين الحكمة القرآن والفلسفة:

قرر الأستاذ النورسي أن مصطلح (حكمة) هو مصطلح قرآني يقابل مصطلح (فلسفة) في الفكر الغربي، وهو بذلك يخالف عددًا من العلماء منهم العلامة ابن رشد في طرحه في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، إذ أطلق مصطلح (الحكمة) وأراد به (الفلسفة)في مقابل الشريعة [3]. وقد أسند الأستاذ مصطلح (الفلسفة) إلى البشر في عموم رسائله من دون أن يسنده إلى لفظة الجلالة (الله) أو إلى القرآن الكريم قط، في حين أنه أضاف مصطلح (الحكمة)

[1] يقصد الأستاذ بلفظة (الحكمة) في هذا السياق الفلسفة الحسنة الموصلة إلى الإيمان، ولم يقصد معناها الاصطلاحي؛ وذلك لأنه يختزل معناها الاصطلاحي في علوم الوحي كما أشرنا إلى ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الملاحق**، ص:270.

[3] ينظر: ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت: 595هـ)، (د.ت)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: دار المعارف، الطبعة الثانية، ص:22.

أصالة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى القرآن الكريم، إذ قال: "لما كانت الدنيا هي دار (الحكمة) والدار الآخرة هي دار (القدرة) فإن إيجاد الأشياء في الدنيا صار بشيء من التدريج ومع الزمن بمقتضى الحكمة الربانية "[1]. وقال:" إن فلسفة البشر التي تحاول أن تتصدى لحكمة القرآن الكريم، وتسعى لمعارضتها، قد سقطت وهوت أمام حكمة القرآن السامية"[2].

وقد أضاف (الحكمة) إلى البشر مجازًا قاصدًا بها الفلسفة الوضعية، كما هو واضح من قوله:" إن كل ما تبينه حكمة البشر (فلسفته وعلومه) من فوائد تخص غايات المصنوعات، تافهة لا قيمة لها، وعلمت حينها أن تلك الحكمة تفضي إلى العبثية"[3].

وهكذا يظهر بوضوح الفرق بين حكمة القرآن والفلسفة الوضعية عند الأستاذ النورسي إذ يرى – كما بينا سابقًا-أن الحكمة هي علوم الوحي، في حين أن الفلسفة هي وسيلة عقلية فكرية للبحث عن الحقيقة، فالفلسفة الحسنة هي التي توصل إلى حكمة القرآن، والسيئة هي التي تثير الشبهات وتدعو إلى الإلحاد، وتضلل الناس عن المنهج الرباني.

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 120.

[2] المصدر نفسه، ص: 501.

[3] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص: 357.

المبحث الثاني

هيمنة حكمة القرآن على العقل وفلسفته

إن الحكمة القرآنية متجلية في جامعيته الخارقة، وفي علومه ونظمه ومعانيه وعالمية خطابه وصلاحيته للأزمنة كلها والأمكنة جميعها، وملائمته للأجناس والأعراق عامتها، وهي نيرةٌ في ثنايا آياته الكونية والعقدية والعلمية والتشريعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والدعوية، فقد ضمنت آياته العلوم كلها بصورة توافقية عجيبة، فمن حيث علم الحجاج، فقد فاقت حججه وبراهينه العلوم الفلسفية والمنطقية بحيث أخفق الفلاسفة في مواجهته ومجابهته، وقد أحبط جهود المتشككين فيه والمتربصين به من يوم نزوله إلى يومنا هذا. ومن حيث التشريع فأحكامه سمَتْ على دساتير البشر كلها، وأعجز الحكماء عن سنِ تشريع مثله، ومن الناحية اللغوية والبلاغة فقد ساد أسلوبه على أساليب البشر بحيث أعجز البلغاء عن الإتيان بأقصر سورة مثله. أما العقل البشري فهو حادث ومتغير ومتفاوت فحدوثه دليل على أنه مفتقر إلى محدث، وتغيره وتفاوته دليل على نقصانه، وكل ذلك أدلة على احتياجه وافتقاره إلى الوحي الإلهي المعصوم. ويتضمن هذا المبحث أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: برهنة كمال الحكمة القرآنية.

المطلب الثاني: منزلة النقل والعقل في الإسلام.

المطلب الثالث: ظاهرة تقديم العقل على النقل عند الفلاسفة وموقف النورسي منها.

المطلب الرابع: تفنيد شبهات الفلاسفة في تقديمهم العقل على النقل.

المطلب الأول

برهنة كمال الحكمة القرآنية

برهن الأستاذ النورسي كمال حكمة القرآن في رسائله بمنهجه الاستبصاري العقلي، وقد فصلت القول فيها في مظانه من الكتاب [1]. وللأستاذ براهين أخرى على علو حكمة القرآن وكمالها، أذكر منها:

أولًا: احتواء القرآن على دساتير محكمة للحياة الدنيوية والأبدية:

يؤكد الأستاذ أن الحكمة لا تكتمل إلا بالجمع بين السعادة في الدارين الدنيا والآخرة، إذ قال: " فالقرآن يرى جميع الدساتير التي تحقق سعادة الدارين، ويبيّنها مع بيانه كل ركن من أركان الإيمان الستة بالتفصيل، وكل ركن من أركان الإسلام الخمسة بقصدٍ وجدّ محافظًا على الموازنة فيما بينها جميعـًا مديمـًا تناسبها، فينشأ من منبع الجمال والحسن البديع الحاصل من تناسب مجموع تلك الحقائق وتوازنها إعجاز معنوي رائع للقرآن"[2]. وهذا من كمال الحكمة فالفلاسفة الذين بحثوا عن السعادة الدنيوية كأفلاطون صاحب نظرية (المدينة الفاضلة) وغيره، أخطأوا القصد وحادوا عن السبيل الموصل إلى السعادة. والمتصوفة – المنحرفين منهم–الذين زهدوا في الدنيا رغبة في نيل الآخرة أضاعهما معًا. فلا تكتمل الحكمة إلا بالجمع بين السعادتين.

ثانيًا: انفراد القرآن بخاصية (المحافظة والموازنة والجمع):

أثبت الأستاذ أن الحكمة القرآنية تعلو عن علوم الإنسانية ومصنفاتها، وتتميز عنها بمحافظتها على التوازن المحكم، والتناسق التام بين الحقائق الكونية، ودلالات الأسماء الحسنى (التسعة

---

[1] الفصل الأول يبرهن الحقائق الإيمانية في القرآن الكريم وتفند فلسفة الألحاد، والفصل الثاني، يبرهن حقائق الإعجاز القرآني وتفوقه على المناهج البشرية جمعاء، والفصل الثالث يبرهن العدالة القرآنية وفساد الدساتير البشرية.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 507.

والتسعين)كلها، وبرهن بأن هذه خاصيةٌ لا توجد قطعـًا في أي أثر كان من آثار البشر، ولا في نتاج أفكار أعاظم الفلاسفة المفكرين كافة، ولا توجد قط في آثار الأولياء الصالحين ، ولا في كتب الفلاسفة الموغلين في بواطن الأمور؛ وأكد بأن كل مصنف من المصنفات الدنيوية قد اختص بعلم من العلوم أو جزء من أجزاء الحقيقة العظمى، من دون أن يعرف عن الأجزاء الأخرى؛ إما لجهله بها أو لعدم التفاته إليها. ويتجلى ذلك بوضوح في قوله:" إن اصدق دليل على سمو القرآن الحكيم وعلوه، وأوضح برهان على كونه صدقـًا وعدلاً، وأقوى علامة وحجة على إعجازه هو أن القرآن الكريم قد حافظ على التوازن في بيانه التوحيد بجميع أقسامه مع جميع مراتب تلك الأقسام وجميع لوازمه، ولم يخل باتزان أيٍ كان منها. ثم إنه قد حافظ على الموازنة الموجودة بين الحقائق الإلهية السامية كلها. وجمع الأحكام التي تقتضيها الأسماء الإلهية الحسنى جميعها مع الحفاظ على التناسب والتناسق بين تلك الأحكام. ثم إنه قد جمع بموازنة كاملة شؤون الربوبية والألوهية"[1].

ثالثًا: تميّز القرآن بخاصية خرق المألوف:

إن من حكمة القرآن أنه ربط أسسها التأملية والتعبدية في آيات جمة بما هو خارق في الكتابين المقروء والمشهود، إذ استحضر الآيات التكوينية الإعجازية، وربطها بالكون المحسوس من خلال إيماءاته الغفيرة إلى الفضاء السحيق، وما يعمره من السماوات والمجرات والكواكب والكائنات الحية، للحث على إعمال العقل وإثارة التفكير فيما يخفيه هذا المشهد الكوني المألوف من الخوارق والحقائق التي لا تدركها الجوارح الحسية[2]. لهذا أسند الأستاذ النورسي أسباب ضلالة فكر البشر إلى اكتفائهم بالنظر السطحي إلى ما هو مألوف من العادّيات المستمرة

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:504-505.

[2] ينظر: أ.د. عشراتي سليمان، 2010م، **النورسي في رحاب القرآن**، القاهرة: دار سوزلر للنشر، الطبعة الثانية، ص:262.

في الكون –ظنًا منهم أن المألوف معلوم–، وعدم تأملهم في حقائقها التي هي خوارق معجزات القدرة، إذ قال: " إن أكثر معلومات البشر الأرضية ومسلّماته، بل بديهياته مبنية على الألفة، وهي مفروشة على الجهل المركب. ففي الأساس فسادٌ أيّ فساد. فلهذا السر توجِّه الآياتُ أنظار البشر إلى العاديات المألوفة، وتثقب نجوم القرآن حجاب الألفة، ويأخذ بإذن البشر ويميل رأسه، ويريه ما تحت الألفة من خوارق العادات في عين العاديات" [1].

رابعـًا: حكمة القرآن بسجية التوازن في طرحه والتكامل في معانيه:

إن مما تميزت به الحكمة القرآنية هو التفوق من حيث النظم والرصف والتأليف والدلالات المعنوية على سائر العلوم والمصنفات، فثمة مزايا عجيبة انفردت بها، منها: أن القرآن ذو خاصية تركيبية بنيوية مكتفية بذاتها بحيث يمكن قراءة السورة متجزئةً مع تحصي الفائدة منها. وكذلك من مزاياه أن النص المشكل فيه مفسر بنص آخر، وأن ما أجمِل فيه من النصوص، قد فُصّلت وبُيِّنت في مظان أخرى. وقد أشار الأستاذ إلى ذلك بقوله: " إن من مزيّات علو القرآن؛ إيراد مذكّرات الوحدة، خلفَ مباحث الكثرة. والإجمال عقيب التفصيل وترديف بحث الجزئيات، بدساتير الربوبية المطلقة. ونواميس الصفات الكمالية العامة الشاملة، بذكر فذلكات كالنتائج، أو كالتعليلات في أخريات الآيات. لأجل أن لا يتغلغل ذهن السامع في ذلك الجزء الكوني المذكور، فينسى (عظمة مرتبة الألوهية المطلقة) حتى يخل بلوازم آداب العبودية الفكرية لذي العظمة والهيبة والكبرياء، وكذا ليبسط ذهنك من ذلك الجزئي، إلى أمثاله وأشباهه. وكذا يريك القرآن

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:320.

بهذا الأسلوب، ويفهّمك أن في كل جزئي ولو حقيرًا وزائلًا سبيلًا واضحًا، وصراطًا مستقيمًا، ومحجةً بيضاء إلى معرفة سلطان الأزل والأبد، والى شهود جلوات أسماء الأحد الصمد"[1].

خامسًا: استيعاب القرآن في خطاباته طبقات البشر كافة:

بَدَتْ حكمة القرآن جليةً في مراعاة خطاباته للمستويات المختلفة بأسلوب تستسيغه كل طبقة بحيث تشعر كل فئة أنها هي المقصودة والمعنية من الخطاب. فقد تحدى أهل البلاغة بما يجيدونه من الفنون اللغوية والأدبية، وتحدى طبقة الكهان بأخبار غيبية عجزوا عن معرفتها، وقص لعلماء الآثار والتاريخ أحداثَ الأمم الغابرة وأحوالَها، وقصص كثيرة كانت غائبة عنهم، وعرض دستور القرآن وتشريعه لعلماء الاجتماع والسياسة بصورة أثبت من خلالها عجزهم عن سن قوانين تضاهيه، وبرهن للفلاسفة قضية واجب الوجود ووحدانيته بمنطق عقلي وحجج برهانية وجدلية ملزمة لهم، وخاطب العامي بما يتناسب مع مدركاته العقلية والعاطفية. وقد أشار إلى ذلك الأستاذ قائلًا: " إن القرآن الحكيم يخاطب كل طبقة من طبقات البشر في كل عصر من العصور، وكأنه متوجه توجهـاً خاصـاً إلى تلك الطبقة بالذات. إذ لما كان القرآن يدعو جميع بني آدم بطوائفهم كافة إلى الإيمان الذي هو أسمى العلوم وأدقها، وإلى معرفة الله التي هي أوسع العلوم وأنورها، وإلى الأحكام الإسلامية التي هي أهم المعارف وأكثرها تنوعـاً، فمن الألزم إذاً أن يكون الدرس الذي يلقيه على تلك الطوائف من الناس، درسـاً يوائم فهم كلٍ منها. والحال أن الدرس واحد، وليس مختلفـاً، فلابد إذاً من وجود طبقات من الفهم في الدرس نفسه، فكل طائفة من الناس -حسب درجاتها-تأخذ حظها من الدرس من مشهد من مشاهد القرآن" [2].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:400.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:473-474. وينظر: النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:220-221.

المطلب الثاني

منزلة النقل والعقل في الإسلام

يقصد بالنقل أو الدليل النقلي والسمعي هنا القرآن والسنة الصحيحة، في حين يراد بالعقل هنا ما كان دليلًا عقليًا محضًا بأن تكون مقدماته كلها عقلية.

أولًا: منزلة النقل في الإسلام:

القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة والمصدر الرئيس للتشريع الإسلامي، وأما السنة الصحيحة فهي المصدر الثاني للتشريع كونها مفسرةً للقرآن الكريم ومبينةً لمتشابهه ومفصلةً لمجمله ومقيدة لمطلقه، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: 44) ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** ﴾ (النساء:59). وبيّن العلماء أن القرآن كله قطعي الثبوت وجله ظني الدلالة، في حين أن السنة أغلبها ظنية الثبوت وقطعية الدلالة [1]. وهذان المصدران من المصادر المتفقة عند العلماء، وثمة مصادر أخرى للتشريع مختلف فيها، وهي: الإجماع، القياس، الاستحسان، العرف، الاستصحاب، المصلحة المرسلة، سد الذرائع، شرع من قبلنا، وغيرها [2].

---

[1] ينظر: الغزالي، 1417هـ -1997م، **المستصفى في علم الأصول**: ج1، ص:189، 246. والآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي الثعلبي (ت: 631هـ)، (د.ت)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي (د.ط)، ج1، ص:158.

[2] ينظر: ينظر: الآمدي، (ت: 631هـ)، (د.ت)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص:158

ثانيًا: منزلة العقل في الإسلام:

يكمن اكتراث القرآن للعقل ورفع منزلته في كونه وسيلة التفكر والتدبر والفهم والإدراك وتمييز الخطأ من الصواب؛ لهذا دعا القرآن الكريم في آيات غفيرة [1] إلى التفكر وإعمال العقل والاستدلال بالبراهين العقلية في الحجاج على برهنة وجود الله ووحدانيته والنبوة والغيبيات. وثمة دلائل وفيرة على اعتناء الإسلام بالعقل، نذكر منها:

1- اتخذ الإسلام العقل مناطًا للتكليف، إذ الأحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات لا تفرض إلا على العقلاء، وكذلك أحكام البيوع والمعاملات والعقود والعهود لا تنعقد إلا بتوفر شروط الأهلية ومنها العقل.

2- عدّ الإسلام العقل واحدًا من الضروريات الخمس [2] التي يجب المحافظة عليها، ويحرم التقصير فيها أو التعدي عليها.

3- حثَّ الإسلام على الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. ولا يخفى أن المقصود بالاجتهاد هو إعمال العقل في التفكير والتدبر، والنظر والقياس، بحيث لا يمكن التوصل إلى استنباط الحكم إلا بإعمال العقل.

---

[1] وردت جذر لفظة العقل (ع.ق.ل) ومشتقاتها في القرآن الكريم تسعًا وأربعين، مرة كلها – إلّا واحدة –جاءت بصيغة الفعل المضارع، وخصوصا ما اتصل به واو الجماعة: **(تعقلون)** و **(يعقلون)**. وبصيغة الاستفهام الإنكاري **(أفلا تعقلون)**، ينظر: الابياري، إبراهيم بن إسماعيل، 1405 هـ، **الموسوعة القرآنية**، مؤسسة سجل العرب، (د.ط)، ج7، ص:316.

[2] الضروريات الخمس في الإسلام هي: الدين، النفس، النسل، العقل، المال. ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي (ت: 790هـ)، 1417هـ-1997م، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفا، ج3، ص:177.

4- جعل القرآن الكريم الشورى والتشاور أساسًا في الحكم والسياسة وأحكام الرعية والعلاقات الدولية. ولا يمكن التشاور إلا بإعمال العقل والتفكير [1].

ثالثًا: منهج أهل السنة في التوافق بين العقل والنقل:

بعد استقرائنا لآراء العلماء والمفكرين من أهل السنة ألفى أنهم متفقون على أصالة النقل (القرآن الكريم والسنة الصحيحة)، في تقرير أصول الإيمان والتوحيد والنبوة ومسائل القدر، والغيبيات وأصول التشريع وسن القوانين والقيم الأخلاقية، وأن دور العقل في ذلك هو الاتباع والبيان والاستدلال على صوابها وصلاحية تشريعاته لقيادة البشرية. أما بخصوص النقل الظني من حيث الورود كأحاديث الآحاد، أو الظنية من حيث الدلالة كأن يحتمل النص أوجهًا عدة بناءً على الاختلاف في القواعد النحوية والأصولية والدلالات المعجمية للألفاظ، وكذلك الأمور التفصيلية والفروع الفقهية، فقد أوجبوا إعمال العقل والبحث عن صحة ورود النصوص، والاجتهاد في بيان الوجه الراجح من الأوجه المحتملة في النص، وقد أثبتوا أن العلاقة بين العقل والنقل علاقة تكاملية توافقية، وأن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح ولا يخالفه، بل يوافقه ويسانده ويعاضده [2].

---

[1] ينظر: الشيخ محمد أحمد حسين،1431هـ -2010م، **مكانة العقل في القرآن والسنة**، بحث مقدم إلى مؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد في القاهرة، ص:5-6.

[2]. ينظر: ابن تيمية؛ (المتوفى: 728هـ)،1417هـ -1997م، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص:147، 151، 351. والشاطبي، (ت: 790هـ)، 1417هـ -1997م، **الموافقات**، ج1، ص:125

المطلب الثالث

ظاهرة تقديم العقل على النقل عند الفلاسفة

أولًا: نشأة فكرة تقديم العقل على النقل عند الفلاسفة:

ظهر مما سبق أن الإسلام منح العقل منزلة سامقة تناسبه، فلم يبالغ فيه إلى حد التقديس، ولم يفرط فيه إلى حد الإهمال والإلغاء، بل توسط واعتدل في إعماله في الأمور والقضايا الفكرية والعملية والعلمية. في حين اختلفت المناهج الأخرى في إعماله بين الإفراط والتفريط، فقد تهاونت بعض الشرائع والمذاهب في إعماله إلى أن نزلت إلى حد الإلغاء، إذ اعتمدوا كليًا على النقل والتقليد من دون الاجتهاد فيه فضلاً عن التفكير فيه والسؤال عنه كما كانت تفعل الكنيسة مع اتباعها قبل الثورة العلمانية عليها، وإلغاء دورها من الحياة والسياسة [1].

أما الفلاسفة واتباع المذاهب الفكرية المعاصرة فقد بالغ جلهم فيه إلى أن أوصلوه إلى مرتبة التقديس وجعلوه مصدرًا وحيدًا لتشريع القوانين ومعيارًا ومقياسًا في الحكم على الأمور كلها الحسية والفكرية والعقدية والغيبية [2].

ولم يعهد جيل الصحابة والتابعين هذه الأفكار إذ لم تكن مألوفة عندهم، وإنما تسللت إلى الإسلام في عصر الفتوحات، فعندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر وبلاد فارس وجدوا في مدارسها العلوم اليونانية كالفلسفة والمنطق، وبفضل تشجيع الإسلام على العلم ونشر ثقافة

---

[1] Karen Armstrong, the **Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam**, Harper Collins E-Books. P: 92-99.

وينظر: وِل ديورَانت، ويليام جيمس 1408 هـ -1988 م **قصة الحضارة**، ج16، ص:1-14، 45.

[2] ينظر: جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، ص:29، 30، وحنا أسعد فهمي،2009م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، ص**47، 217،224.

التسامح إزاء الديانات الأخرى أدى ذلك إلى إثارة حب الاطلاع على تلك الثقافات التي التقوا بها، ولم يكن السبيل إلى معرفتها إلا بترجمتها، فشرع المسلمون بترجمة تلك العلوم من دون التمييز بين غثها وثمينها وهكذا تسللت الفلسفة اليونانية إلى الإسلام، وقد تأثر بها كثير من المسلمين. ومن أشهر فلاسفة المسلمين الذي تأثروا بها الفيلسوف الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وجماعة إخوان الصفا [1]، فطفقوا يقدمون العقل على النقل ويرجحونه عليه عند الاختلاف والتعارض [2]. وقد تبنت هذه الفكرة المذهب المعتزلي إذ ذهبوا إلى أن الحسن والقبح عقليان وليسا شرعيين، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض [3]. ولم تنل الفكرة قبولًا في

---

[1] **إخوان الصفا وخلان الوفا:** هم فرقة فكرية من فلاسفة المسلمين سعوا إلى التوفيق بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها "تحف إخوان الصفا". وثمة كتاب آخر ألفه الحكيم المجريطي القرطبي (ت 395هـ) وضعه على نمط تحفة إخوان الصفا وسماه "رسائل إخوان الصفا." انبثقت جماعة إخوان الصفا تحت تأثير فكر مذهب الإسماعيلية في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة، وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس. ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية. كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التضافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس". تأثر إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي واشتركوا مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكانت فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان. وقد اختلف العلماء في انتمائهم المذهبي فعدهم بعض العلماء من أتباع المدرسة الاعتزالية، واعتبرهم أخرون من نتاج المدرسة الباطنية، في حين ذهب بعضهم إلى وصفهم بالإلحاد والزندقة. ينظر: طرابيشي، جورج، 2006م، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة: ص:45.

[2] ينظر: مصطفى عبد الرزاق،1363هـ-1944م، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ط)، ص78-79.طوقان، قدري حافظ،2002م، **مقام العقل عند العرب**، بيروت: دار القدس للطباعة والنشر، ص:103.

[3] ينظر: القاضي عبد الجبار، 1998م، **كتاب الأصول الخمسة**، تحقيق: فيصل بدير عون، الكويت: لجنة التأليف والتعريب لجامعة الكويت، ص: 66. وطوقان، قدري حافظ،2002م، **مقام العقل عند العرب**، ص: 78-80.

أوساط طلبة العلم فضلًا عن العلماء، وقد عارضها علماء وفنّدوها غير أنها انتشرت في العصر العباسي بمنطق القوة والسلطة بعد أن دعمها بعض الخلفاء العباسيين [1].

ثانيًا: موقف سعيد القديم من ترجيح العقل على النقل:

أقرَّ الأستاذ النورسي بأنه تناول علوم الفلسفة اليونانية مدة من الزمن وتعلق بها، ومال إلى تقديم العقل على النقل، واتخاذه سبيلًا لمعرفة الحسن والقبح، غير أنه سرعان ما انسلخ عنها، واهتدى بهدي حكمة القرآن الكريم، وقد أكد ذلك صراحةً في قوله:"حينما سار (سعيد الجديد) في طريق التأمل والتفكر، انقلبت تلك العلوم الأوروبية الفلسفية وفنونها التي كانت مستقرة إلى حدٍّ ما في أفكار (سعيد القديم) إلى أمراض قلبية، نشأت منها مصاعب ومعضلاتٌ كثيرة في تلك السياحة القلبية. فما كان من (سعيد الجديد) إلا القيام بتمخيض فكره والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة " [2].

---

[1] من الخلفاء العباسيين الذين ساندوا هذه الفكرة هم: الأمين (ت218ه) والمعتصم (227ه) والواثق(232ه)، ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي،1420 ه، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ج1، ص:65.

[2] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، المصدر السابق، ص:162. وقال في موضع آخر: " راجعت أول ما راجعت، تلك العلوم التي اكتسبتها سابقاً، أبحث فيها السلوة والرجاء. ولكن كنت إلى ذلك الوقت مغترفًا من العلوم الإسلامية مع العلوم الفلسفية ظناً مني أن تلك العلوم الفلسفية هي مصدر الرقي والتكامل ومحور الثقافة وتنوّر الفكر، بينما تلك المسائل الفلسفية هي التي لوثت روحي كثيراً، بل أصبحت عائقة أمام سموي المعنوي نعم، بينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدسة تسعفني، رحمةً من العلي القدير، وفضلاً وكرماً من عنده سبحانه، فغسلتْ أدران تلك المسائل الفلسفية وطهرت روحي منها، إذ كان الظلام الروحي المنبثق من العلوم الفلسفية، يغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نوراً ولا أجد قبساً، ولم أتمكن من التنفس والانشراح، حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقن ((لا إله إلا هو فمزق ذلك الظلام وبدده. فانشرح صدري وتنفس بكل راحة واطمئنان"، ص:336-337.

المطلب الرابع

تفنيد شبهات الفلاسفة في تقديمهم العقل على النقل

أولًا: شبهات الفلاسفة في تقديم العقل على النقل:

يذهب جل الفلاسفة المسلمين إلى أن العقل هو الأصل في التحكيم على الأمور، وهو مصدر التحسين والتقبيح، وأن الدليل العقلي يفيد اليقين والقطع، وأنه أصل في ثبوت النقل ومقدم على النقل. ولهم مسوغات عقلية في ذلك، منها: أن الأدلة النقلية أكثرها ظنية، إذ القرآن الكريم جله ظني الدلالة والسنة أغلبها ظنية الثبوت، فلا يمكن أن يستدل بها على الأمور اليقينية والقطعية. وإن العقل أصل في ثبوت النقل، وإنه السبيل إلى معرفة النقل وصحته؛ لهذا من الأصوب الاستدلال بالعقل على الأمور القطعية كأصول الإيمان والأخبار الغيبية، ولا يمكن الاعتماد على النقل في إثبات العقائد؛ لأن ذلك يقتضي أن يتحول الأصل إلى فرع وذلك محال؛ لأنه مبني على فرضية الدور وهي فرضية باطلة [1]؛ لهذا لجئوا إلى تقديم العقل على النقل وترجيحه عليه عند التعارض، وتأويل النقل بما يتوافق مع العقل [2]. وقد اعتمد بعضهم في تقديم العقل على مبدأين، أحدهما: مبدأ تأسيس النقل على العقل، ومقتضاه أن النقل يؤوّل على مقتضى العقل حين

---

[1] تعني فرضية الدور أن يتوقف الشيء على نفسه بأن يكون نفسه علةً لنفسه بواسطة أو بدونها. ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن، 1414هـ-1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة، ص:323.

[2] ينظر: أبو الحسين البَصْري محمد بن علي الطيب المعتزلي (ت: 436هـ)، 1403هـ، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص:153. وابن رشد الحفيد، (ت: 595هـ)، (د.ت)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص:33. وابن تيمية؛ (المتوفى: 728هـ)،1417هـ -1997م، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص:4، والزهراني، د. صالح بن درباش، 1432هـ، **ظاهرة تقديم العقل على النقل في الفكر الإسلامي**، بحث منشور في مجلة التأصيل، العدد الثالث، السنة الثالثة، تصدر من جامعة أم القرى المكة المكرمة: ص:18.

التعارض. والثاني: مبدأ التوسل بالعقل في النقل، ومقتضاه أن المفاهيم العقلية تكون وسائط في بيان الحقائق النقلية [1].

ثانيًا: منهج النورسي في تفنيد شبهات تقديم العقل على النقل:

انبرى الأستاذ النورسي لتلك الشبهات مفندًا إياها مبينًا فسادها في ذاتها، معتمداً على أصول الفلسفة والمنطق، والمآلات التي تؤول إليها تلك الفلسفة.

1-**النقد الفلسفي المنطقي**: اعتمد الأستاذ النورسي على أصولهم الفلسفية في الرد عليهم ملزمًا إياهم بما يعتقدونه، فطفق بالمنطق العقلي الرافض لفرضية الرجحان بدون مرجح، إذ بين أن مبدأ تأسيس النقل على العقل يعد ترجيحًا بلا مرجح، مبينًا أن العقل (الدائر بين الناس) والنقل (بمعناه العام) كليهما يحتاج إلى تأسيس، ولا يمكن أن يأتي التأسيس من هذا العقل الناقص الذي ليس له من القدرة والسعة والتجرد ما يستوجب الفهم الشمولي للنقل، ولا يمكن أن يأتي التأسيس من النقل وذلك لأن النقل (بمعناه العام) جله ظني الورود. فلا بدّ من مرجح خارجي متصف بالكمال والعصمة وهذا المرجح هو القرآن الكريم فهو كامل ومعصوم وقطعي الورود فلا يطرق إليه الشك، فيمكن لهذا المرجح أن يؤسس النقل والعقل في أوسع معانيهما [2]. وقد صرح بذلك إذ قال:" القرآن المبين أسمى وأغنى من أن يفتقر إلى تزكية العقل والنقل اللذين ألقيا إليه المقاليد؛ لأنه إن لم يزكّهما فشهادتهما لا تسمع" [3]. وقال:" وشاهدتُ السننَ كالحبالِ المتدلّية من السماء، من استمسك ولو بجزئي استَصعد واستسعد. ورأيتُ مَن خالَفَها واعتمدَ على العقل الدائر بين

---

[1] ينظر: أ.د. طه عبد الرحمن، 2010م، **فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من انفصال**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، العدد: الأول، ص:34.

[2] ينظر: أ.د. طه عبد الرحمن، 2010م، **فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من انفصال**، ص:34.

[3] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:33.

الناس، كمَن يريد أن يبلُغَ أسباب السموات بالوسائل الأرضية فيتحمق كما تَحمّقَ فرعونُ بـ ﴿ **يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ** ﴾ (غافر: 36)"[1].

أما بالنسبة لمبدأ التوسل بمفاهيم العقل لبيان معاني النقل، فقد انتقده الأستاذ مبينًا أنه يحط من منزلة النقل معللًا أنه يوهم أن الأسس العقلية أحكم من الأسس النقلية، وأنه لا يرقى إلى تعرض حقائق النقل بالصورة التوافقية بين العقل والقلب. وأكد بأن العقل لا يخلو من أسباب المنفعة المادية فلا يأمن عليه من الغلو والانحراف عن الصراط، فكيف يتوسل به ويتوسط منه لبيان المعاني والحقائق النقلية[2]. وقد أكد الأستاذ أن أسس النقل أحكم وأعمق من الأسس الفلسفية، إذ قال:" إن أسس الإسلام عريقة وغائرة إلى درجة لا تبلغها أبدًا أعمق أسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها"[3]. وقد أنكر على من توهم عمق أسس الفلسفة بقوله:" يُظن الفلسفة عميقة، بينما الأحكام الإسلامية ظاهرية سطحية، لذا يتشبث بأغصان الفلسفة للحفاظ على الإسلام. ولكن هيهات! أنّى لدساتير الفلسفة من بلوغ تلك الأحكام "[4].

وقد ذهب الأستاذ النورسي إلى أبعد من ذلك، إذ أوضح أنه متى ما انقادت الفلسفة بالحكمة القرآنية واستجارت بها فستتحقق السعادة للبشرية جمعاء، إذ قال:" فمتى كانت هاتان السلسلتان (الفلسفة والحكمة القرآنية) متحدتين وممتزجتين، أي في أي وقت أو عصر استجارت الفلسفة بالدين وانقادت إليه وأصبحت في طاعته، انتعشت الإنسانية بالسعادة وعاشت حياة اجتماعية

[1] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:170-171.

[2] ينظر: أ.د. طه عبد الرحمن، 2010م، **فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من انفصال**، ص:34.

[3] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:562.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هنيئة. ومتى ما انفرجت الشقة بينهما وافترقتا، احتشد النور والخير كله حول سلسلة النبوة والدين، وتجمعت الشرور والضلالات كلها حول سلسلة الفلسفة" [1].

2-**مآلات فلسفة تقديس العقل**: ضمّن الأستاذ الحديثَ في مظان عدة من رسائله عن مآلات الفلسفة ونتائجها مبينًا أنها تؤول إلى تفضيل العقل على النقل، وقد أشار إلى أنها مضلة للأفهام، وطريقة متشعبة في معترك صعب، وأنها تفضي بصاحبه إلى تقديس العقل وأحيانًا تقديس الطبيعة. وقد أوعز إلى مصير العلماء والأدباء الذين تاهوا في الفلسفة، قائلًا:" ونظراً لاستناد الفلسفة إلى مثل هذه الأسس السقيمة، ولنتائجها الوخيمة، فإن فلاسفة الإسلام الدهاة، الذين غرّهم مظهر الفلسفة البراق، فانساقوا إلى طريقها كابن سينا والفارابي، لم ينالوا إلاّ أدنى درجة الإيمان، درجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجة الإسلام الإمام الغزالي حتى تلك الدرجة. وكذا أئمة المعتزلة، وهم من علماء الكلام المتبحرين، فلأنهم افتتنوا بالفلسفة وزينتها وأوثقوا صلتهم بها، وحكّموا العقل، لم يظفروا بسوى درجة المؤمن المبتدع الفاسق. وكذا أبو العلاء المعري الذي هو من أعلام أدباء المسلمين والمعروف بتشاؤمه، وعمر الخيام الموصوف بنحيبه اليتمي، وأمثالهما من الأدباء الأعلام ممن استهوتهم الفلسفة، وانبهرت نفوسهم الأمارة بها، فهؤلاء قد تلقوا صفعة تأديب ولطمة تحقير وتكفير من قبل أهل الحقيقة والكمال" [2].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:629.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:634.

ثالثًا: الحجج العقلية على عجز العقل ونقصانه:

وبعد البحث والاستقراء والتأمل والتفكر في القضية توصلنا إلى استنباط براهين عقلية عدة، منها:

1- **محدودية العقل ونقصانه**: إن العقل الإنساني محدود ومقيد بالحواس وتابع لها في أحكامه، واحتمال الخطئ فيه وارد بقوة، فإنه مهما بلغ من الذكاء وقوة الإدراك فهو عاجز غاية العجز عن معرفة حقائق الأشياء، فثمة أمور جمة عجز العقل عن إدراك كنهها كماهية النفس الإنسانية وهي لا تزال من أعقد مسائل العلم والفلسفة [1]. ومن الأدلة على عجزه أنه مرتبط في أحكامه بحالات الإنسان النفسية والاجتماعية، وفي نهي الرسول للقاضي أن يحكم وهو غضبان [2] خير دليل على تأثر العقل بالحالات النفسية للإنسان فهو في تلك الحالة سيقضي بما يجانب الصواب مما يؤكد قصور العقل عن أداء مهمته في مطلق الأحوال، وقد اعترف بقصور العقل ومحدوديته كثير من علماء غير المسلمين منهم: ألكسيس كارليل(Alexis Carrel) إذ يرى أن النشاط العقلي غير مكتف بذاته بل يعتمد على النشاط الفسيولوجي وأن ثمة حالات وظيفية معينة للأعضاء هي التي تقرر الظواهر السيكولوجية ويعدل الكل المكون من الجسم والشعور بالعوامل العضوية والعقلية أيضـًا [3]. وقد صرح بعدم كمال العقل البشري قائلًا:" والعقل وحده لا يستطيع إيجاد العلم، لكنه عامل لا مفر منه في الابتداء، والعلم بدوره يقوي العقل" [4].

---

[1] ينظر: سيد سابق، (د.ت) **العقائد الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ط)، ص:37. والخراشي، سليمان بن صالح، (د.ت)، **نقض أصول العقلانيين**، دار علوم السنة، (د.ط)، ج3، ص:1.

[2] ينظر: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261 هـ)، (د.ت) **المسند الصحيح**، المصدر السابق، ج5، ص: 132، رقم الحديث: 4511. والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (ت: 303هـ)، 1406 – 1986، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ج8، ص: 237، رقم الحديث: 5406.

[3] ينظر: ألكسيس كاريل، (د.ت)، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: عادل شفيق، دار القومية للطباعة والنشر، (د.ط)، ص:98.

[4] ألكسيس كاريل، (د.ت)، **الإنسان ذلك المجهول**، ص:101.

وهكذا نثبت أن عجز العقل عن إدراك كثير من الحقائق الثابتة دليل -بالقياس الأولى-على عجزه عن إدراك كنه إسماء الله وصفاته وحِكَم أفعاله وأوامره ونواهيه، بل هو مفتقر في ذلك كله إلى الوحي.

2- **تفاوت العقول وعدم انضباطها**: إن تفاوت العقول غدت من المسَلّمات عند الناس كافة فضلاً عن العلماء والفلاسفة. ويرى الفلاسفة أن منهجهم هو الصواب في بيان ماهية الأشياء وحقيقتها، في حين يرى علماء المنطق غير ذلك، أما علماء الكلام فيخالفونهم في المنهج والطريقة، ويعارضونهم في مسائل كثيرة. ولا يخفى أن الفلاسفة أنفسهم منقسمون على مدارس شتى، ومذاهب عدة، وكذلك علماء المنطق والكلام[1]، فلو كان العقل كاملاً أو له رؤية مطّردة في الحكم على الأشياء لاستوجب أن يتفق العقلاء جميعًا في المسألة الواحدة. واختلافهم فيه دليل على تفاوت العقول واختلافها وتفاضل بعضها على بعض. وكذلك أن المقدمات العقلية كلها مسائل نسبية؛ لذا تجد اختلاف الفلاسفة وعلماء المنطق في المسألة الواحدة على أقوال متعددة. فكلما اقتربت القضية من المقدمات العقلية زادت الاختلافات بينهم وأحيانًا يصل الخلاف إلى درجة التضاد بحيث لا تكاد تجد بين وجهين من الأوجه المتنازعة أية صلة أو تقارب. ولا يخفى أن هذا التناقض والاختلاف يبرهن نقصان العقل وعجزه عن إدراك ماهية الأشياء المحسوسة فضلًا عن الأمور الغيبية، وإذ ثبت عدم انضباط العقل فكيف يقدم على النقل المعصوم.

3- **أزلية النقل (كلام الله) وحدوث العقل:**

نرى أن من المسلمات العقلية أن الوجود أسبق من وجود العقل، وقد استمد العقل معرفته من الوجود وظواهره الطبيعية والأشياء والكائنات التي فيها، بل يتحقق العقل من خلال معرفته

---

[1] ينظر: ابن تيمية؛ (المتوفى: 728هـ)،1417هـ -1997م، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، ص:156-157.

للأشياء. وهذا يقتضي أن يكون العقل معلولًا للوجود وتابعًا له وليس علة له ولا متبوعًا. فأسبقية الوجود على المعرفة العقلية دليل على تبعية المعرفة للمعروف والعقل لمعقولاته. هذا وإذا اقتضى أسبقية الوجود على العقل اتباع العقل له فإنه يستلزم من ذلك – وبقياس الأولى–اتباع العقل لكلام الله، وذلك لأن كلام الله أزلي وأسبق من الوجود والعقل، بل الوجود كله بما فيه ناشئ بكلامه وأمره.

وبهذه الأدلة توصلنا إلى برهنة هيمنة النقل على العقل، وأن النقل الصحيح والعقل السليم من حجج الله على خلقه فلا يتعارضان، بل يتوافقان ويتعاضدان. وإذا حدث تعارض فإن ذلك يعود إلى أسباب عدة منها: إما أن يكون العقل غير سليم، أو أن يكون النص غير صحيح (ضعيف أو موضوع)، وإما أن النص ظني الدلالة فيحتمل أوجهًا واحتمالات عدة بناءً على أصول الاستدلال والاستنباط. وقد ثبت بالاستقراء أنه لا يوجد نص قطعي الثبوت والدلالة في القرآن والسنة خالفَهُ العقل السليم.

المبحث الثالث

الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية

إن دراسة الإنسان والبحث عن أصله وماهيته وطبيعته وغايته في الوجود ومصيره الذي يؤول إليه، تقتضي دراسته من الناحية الدينية والعلمية والفلسفية، ثم إعمال العقل والمنطق واستخدام المنهج العلمي الأكاديمي في البحث بعيدًا عن الأفكار المسبقة المسلَّمة والعواطف؛ بغية التوصل إلى نتيجة يقينية مبنية على أسس علمية وعقلية مقبولة. فأما من الناحية الدينية فيتطلب استقراء الآيات التي تضم لفظة (الإنسان) ومضامينها، وتناولها بصور محكمة مراعيًا فيها دلالات السياق والربط بين الآيات للتوصل إلى بيان المراحل التي مر بها الإنسان في عملية الخلق، وبرهنة الخلق المباشر الخاص له، وكذلك بيان الغاية من وجوده واستخلافه ومصيره بعد الموت. ومن الناحية العلمية تستوجب دراسة النظريات المادية وعلى رأسها نظريتي (النشوء والارتقاء والانتخاب الطبيعي) وبيان أسسها ودلائلها وإخضاعها للمنهج العلمي الحديث، والنظريات العلمية المعاصرة، وعلم الأحياء والاكتشافات العلمية الطبية؛ رغبةً في الوصول إلى حقيقة علمية يقينية، ثم مقارنتها بالحقائق القرآنية عن خلق الإنسان ونشوئه لبيان مدى تناسب الحقائق العلمية مع الحكمة القرآنية. وقد تناول الأستاذ النورسي هذه القضية معتمدًا فيها على المنهج القرآني، والأدلة العقلية والحجج الفلسفية والمنطقية، وقد تمكن من برهنة الخلق المباشر، وبيان الغاية من وجوده والمصير الذي يؤول إليه. وسنركز على الأدلة العلمية التي تساند المنهج القرآني في قضية الخلق، وتفحم النظرية المادية التي تعيد أصل الإنسان إلى المادة. وقد اتسع هذا المبحث لخمسة مطالب، هي:

المطلب الأول: مفهوم الإنسان في اللغة والقرآن الكريم.

المطلب الثاني: مفهوم الإنسان من منظور الفلسفة المادية.

المطلب الثالث: برهنة الخلق المباشر للإنسان، وتفنيد نظرية النشوء والارتقاء.

المطلب الرابع: منزلة الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية.

المطلب الخامس: الغاية من وجود الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية.

المطلب الأول

مفهوم الإنسان في اللغة والقرآن الكريم

أولًا: مفهوم الإنسان من حيث اللغة:

الإنسان: هو كائن ناطق وعاقل، ولفظه مفرد، والجمع: ناس وأناسي. وثمة ثلاثة توجهات لسبب تسميته بالإنسان، الأول: لأنه يأنس بجنسه، الثاني: لظهوره، وإدراك البصر إياه. وهو من قولك: آنست كذا، أي: أبصرته. كما ورد في قوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا** ﴾ (النمل: ٧)، أي: أبصرت. الثالث: لأنه عهد إليه فنسي، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا** ﴾ (طه: ١١٥)[1].

ونرى أن المعاني الثلاثة مجتمعة فيه، فهو كائن عاقل يأنس بجنسه وباستعماره للأرض ماديًا ومعنويًا، وأن الظهور سمته البارزة فيه من حيث تفوقه على الكائنات بعقله وإيمانه ومنهجه في الحياة ومبادئه وقيمه الأخلاقية والاجتماعية، وأما النسيان فهي جبلة فيه، وجل أخطائه تعود أسبابها إلى النسيان والغفلة عن هدفه في الحياة، والغاية التي من أجلها استخلف في الأرض.

ثانيًا: دلالة الإنسان في القرآن الكريم:

بعد معاينتنا للفظة (الإنسان) في القرآن الكريم وتتبعنا للمظان التي حوتها[2]، والتأملنا فيها وتدبرها توصلنا إلى أن الإنسان هو كائن-مخلوق مباشرة-عاقل ومفكر، مسيّرٌ أمام الأوامر الكونية،

---

[1] ينظر: الراغب الأصفهاني (ت، 502هـ)، 1412 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، ص:94، وابن منظور (ت: 711هـ)، (د.ت) **لسان العرب**، ج1، ص:147-149. وابن الجوزي (ت: 597هـ) 1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ص:176-177.

[2] وردت لفظة (الإنسان) ثمانٍ وخمسين مرة في ست وخمسين آية في القرآن الكريم معبرةً عن مراحل خلق الإنسان، فمنها: تعبر عن مرحلة ما قبل خلق الإنسان، ومنها: تعبر عن خلق الإنسان الأول أدم (عليه السلام) مباشرة من دون أب وأم، وجعله خليفة في الأرض، ومنها تتحدث عن خلق الإنسان عبر التزاوج، من يوم التلقيح إلى يوم

ومخيرٌ أمام الأوامر الشرعية، ومكلف بها ومسؤول عنها؛ لأنها مناط الثواب والعقاب بخلاف الأوامر الكونية الجبرية الوقوع. وقد فضّله الله سبحانه على الكائنات كلها بحمله للأمانة، واستخلفه في الأرض لنشر الرسالة وإقامة شرع الله، والحكم به وإعمار الأرض ماديًا ومعنويًا.

ثالثًا: مفهوم الإنسان في القرآن من منظور النورسي:

تدبر النورسي في لفظة (الإنسان) في آيات الذكر الحكيم، باحثًا عن المعاني التي تحملها، والحكمة التي من أجلها خلق، والغاية التي من أجلها استخلف في الأرض، فانشرحت نفسه إلى الربط بين المعاني التي استنبطها من الكتاب المقروء(القرآن)، والمشاهد التي تأملها في الكتاب المشهود (الكون)، فتوصل إلى أن المقصود به: هو الحامل للأمانة العظمى، والفهرس الكوني الجامع لمعجزات القدرة الإلهية، وثمرة شجرة الخلق، ومرآة لتجليات الأسماء الحسنى، المشاهد عبودية الكائنات باستخلافه في الأرض واستعماره لها، المقر بوحدانية الله وحاكميته سبحانه، الساعي لتحقيق السعادة الأبدية الكامنة في فطرته [1].

لا يخفى أن ثمة دلالات عميقة ومقاصد سامقة، ومعاني وفيرة، لهذه العبارات التي استلهمها النورسي بحكمته من روح الحكمة القرآنية، فتقتضي تحليلًا فلسفيًا مستنبطًا من رسائل النور

خلوده في الجنة أو في النار. ومنها: تتحدث عن الصفات العامة للإنسان، وإنها تبين الغاية التي من أجلها خلق، والمصير الذي يؤول إليه. ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي،1364هـ-1945م، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الكتب المصرية، (د.ط)، ص:93-94. ومعجم اللغة العربية، 1409هـ-1988م، **معجم ألفاظ للقرآن الكريم**، القاهرة: معجم اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، الطبعة الثانية، ج1، ص94-95.

[1] استنبطنا هذا التعريف من أقوال الأستاذ النورسي حول الإنسان في ثنايا رسائله، ينظر: النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، المصدر السابق، ص:81، 89، 109، 122، 148، 202، 253، 400، 665، والنورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص: 254، 413، 463، والنورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، المصدر السابق، ص: 11، 58، 612، والنورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 148، 356، والنورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:30.

نفسها؛ وذلك لأن جل تلك العبارات من نسج أفكاره، وقد انفرد بها بحسب ما توصلنا إليه. ويفهم منها أن الإنسان مخلوق مباشرة من يد القدرة الإلهية ومنح صفة المركزية بين الكائنات، والسيادة عليها كلها، وأُسنِد إليه وظيفة تطبيق معاني أسماء الله ومقاصدها في الحياة، وأُستخلِفَ في الأرض للنيابة الشاملة عن سائر الكائنات في توظيف جميع طاقاته؛ لتحقيق وحدانية الله وإعمار الأرض والسعي إلى الحياة الأبدية المجبولة في فطرته.

المطلب الثاني

مفهوم الإنسان من منظور الفلسفات المــادية

لقد تراوح مفهوم الإنسان في النظريات الفلسفية القديمة والحديثة بين الإفراط والتفريط كما هو شأن الفلسفة. فثمة رؤى فلسفية كثيرة حول أصل الإنسان وماهيته، مختلفة من حيث المضمون، وبعضها متناقضة من حيث المبدأ [1]. وسنركز على الفلسفة المادية التي تشكل البنية التحتية للعديد من الفلسفات الحديثة، من بينها: الداروينية والفرويدية والماركسية. ويعود تركيزنا عليها؛ لشيوعها في العالم، وانتشارها بين الأوساط العلمية.

[1] ثمة نظرية فلسفية قديمة تسمى بـ(مفهوم السلسة العظمى للموجودات) (Great Chain of Beings) هذه الفلسفة نشأت في اليونان القديم وتبناها كثير من الفلاسفة كإخوان الصفا وغيرهم. ومضمونها أن الكائنات تصنف على درجات مرتبة ترتيبًا تصاعديًا أدناها الجمادات ثم النباتات ثم الحيوانات ثم الإنسان ثم الملائكة واعلها مرتبة الرب. وهذا لا يعني أن الكائنات يمكن أن تتحول من نوعٍ إلى الذي يليه! بل هو ترتيبٌ وصفيٌّ لحالةٍ ثابتةٍ تتدرج فيها الكائنات في الشرف من أدنى إلى الأفضل ...!! فالخالق في هذا المفهوم قد خلق الكائنات جميعًا مرةً واحدة. وقام الفلاسفة بترتيب هذه الكائنات من حيث الفضل أو الحيوية من غير أن يقصد بذلك تطور الحيوان إلى إنسان !!. أو تطور النبات إلى حيوان .!! وقد تطورت هذه النظرية الفلسفية إلى أن وصلت ما يُعرف بـ (التصور الشجري للكائنات الحية) فتبين هذه النظرية التفرع والتشعب للكائنات. ولا تمانع هذه النظرية من انتهاء أحد الفروع عند جنسٍ منقرض. ينظر: د حسام الدين حامد، **خرافة نسبة نظرية التطور لأهل القبلة**، مقالة منشورة في منتدى التوحيد على النيت.http://www.eltwhed.com/vb/showthread

Michael Ruse, 2000, **The evolution wars**. Foreword: by Edward O. Wilson, London: Rutgers University press, P:21

وفي الفلسفة الحديثة قد عرف تطور الإنسان من (السلف المشترك بين المخلوقات) عند عدد من الفلاسفة منهم الفيلسوف الإنكليزي لامارك (ت1829م) في كتابه الشهير (فلسفة الحيوان)، والفيلسوف الإنكليزي هربرت اسبنسر (1903م) في كتابه (Genesis of science) وقد اشتهر عند الفيلسوف الإنكليزي تشارلز داروين (ت1882م) بعدما قام برحلة في الغابات والبحث عن الكائنات، ونتج عن ذلك تصنيف كتاب (أصل الأنواع) وكتاب (نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي) ينظر: البدوي د. عبد الرحمن، 1984م، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص:473-474.

أولاً: الفلسفة المادية الداروينية: ترى هذه الفلسفة بأن الإنسان –من حيث أصلُه –كائن منحدر من الخلية الأولى هي الأميبا (السلف المشترك بين الكائنات) وقد تطور عبر الزمن بملايين المراحل إلى أن أخذ وضعه الحالي والإنسان بحسب هذه النظرية ذو علاقة قريبة بالقردة العليا مثل الشمبانزي والغوريلا [1].

أما من حيث وجوده وغايته، فترى أنه كائن فاق في الصراع على الكائنات الأخرى، وأنه يسعى إلى الارتقاء إلى أعلى سلم التطور البشري، وأن هدفه في الحياة هو إدراك المنفعة واللذة. وتصنف إلى أصناف راقية تعتمد على العقل والمنطق، وأخرى متدنية في أسفل سلم التطور أقرب للطباع الحيوانية من حيث الاعتماد على الوسائل البدائية والقوة البدنية والجسدية. وتبيح للأجناس الراقية ذات القدرة والتمكن أن تسيطر على بقية الأجناس بالقضاء عليها، أو استعبادها وتسخيرها لصالحها[2].أما من الناحية الروحية فهي فلسفة إلحادية تنكر وجود الإله، وتعلل إيمان الإنسان

---

[1] ينظر: داروين، تشارلس، سنة2004، **أصل الأنواع**، ص: 160–162.

[2] يرى تشارلز داروين أن أكثر البشر في أفريقيا وجنوب آسيا هم أقرب إلى القرد من قربهم للإنسان، ويختلف بعضهم عن بعض بحسب قربهم لأصلهم الحيواني، إذ أنهم يتدرجون في ستة عشرة مرتبة، يأتي الزنوج ثم الهنود، ثم الماويون، ثم العرب في أسفل السلسلة، والآريون في المرتبة العاشرة، بينما يمثل الأوربيون البيض في أعلى المراتب (الخامسة عشرة والسادسة عشرة). وقد أكد داروين في كتابه (أصل الأنواع) أن الصراع من أجل البقاء ينطبق على الأجناس البشرية، وأن الأجناس الموهوبة (الأوربيين البيض) انتصرت في الصراع على الأجناس الأفريقية والآسيوية، وتنبأ بأن الأعراق المتحضرة ستستأصل الأعراق الهمجية في كل أنحاء العالم وأن هذا الصراع سيؤول إلى زوال أعراق كثيرة بحيث لا يبقى إلا الأعراق الأكثر تمدناً. لذا تعد هذه النظرية سببا رئيسًا في قيام الغرب بمحاربتهم الشعوب الأخرى وأبادتهم، كما حدثت في الحربين العالميتين. وإن تركيز داروين كان على تفوق الجنس الأوروبي (الأبيض) على غيره من الأجناس البشرية وإثباته التفوق الكبير لليهود دفعهم إلى الاستعلاء على الأجناس الأخرى، واستعمارهم والسيطرة عليهم بمختلف الوسائل سواء عسكريا أو ثقافيًا أو فنيًا أو اجتماعيًا من دون الحاجة إلى وجود مبررات مقنعة بدعوى أن هذه الشعوب متخلفة وأهلها في أسفل السلسلة البشرية. ينظر: داروين تشارلس، سنة2004، **أصل الأنواع**، ص: ص:57، 61–64، 136–137، 148–150، 160–161.

بالدين والآلهة والتحلي بالقيم والأخلاق بأنه ناتجٌ عن تخيله بملكاته الذهنية العالية، وتأمله في الطبيعة وظواهرها وما وراءها [1].

ومن خلال تتبعنا لأقوال داروين والربط بينها نستنتج منها تعريفًا لمصطلح الإنسان عنده، وهو: أنه المخلوق الذي نشأ وارتقى من خلال عملية النشوء والتطور والطفرات الوراثية التي نتجت عن المصادفة العشوائية، وحافظ على نوعه بالانتخاب الطبيعي، ويشترك مع بعض الحيوانات العليا في الصفات، ويتميز عنها بالتفكر فيما وراء الطبيعة والتحلي بالأخلاق النفعية، وماضٍ في الصراع للحفاظ على جنسه، والوصول إلى أعلى سلم الارتقاء [2].

ثانيًا: الفلسفة المادية الفرويدية:

هذه الرؤية الفلسفية نتجت عن رواسب الفلسفة المادية الداروينية، إلا أنها اقتصرت على مفهوم حيوانية الإنسان، من دون التطرق إلى قضية التطور. وقد اهتمت بالمشاعر والانفعالات واعتبرتها العالم الداخلي في النفس الإنسانية. وتؤمن هذه الفلسفة بحيوانية نفس الإنسان وأن الجنس هو المسيطر على تصرفاته وأفعاله، وأن الإنسان مسَيَّرٌ أمام غرائزه الجنسية وخاضع لها، حتى أن المولود -من وجهة نظر فرويد- يرضع ثدي أمه بدافع جنسي، ويتبرز بالدافع نفسه، ويظل يتعامل مع الآخرين بناءً على هذا الدافع وحده. ويذهب فرويد إلى أن الدين والأخلاق من القيم الوهمية

---

[1] ينظر: داروين تشارلس، 2005م، **نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي**، ترجمة: مجدي محمود المليجي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج1، ص249.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص: 89-92، 129-130، 199-355،202-356.

التي ابتدعها الإنسان في حياته. في حين يحسب المنفعة واللذة من القيم الأصلية في حياة الإنسان [1].

ثالثًا: الفلسفة المادية الماركسية:

تعد الفلسفة الماركسية امتدادًا طبيعيًا لنظرية داروين، إذ استمدت من نظريته مادية الإنسان، وجعل مطلبه في الحياة ينحصر في الحصول على (الغذاء والمأوى والجنس) رافضةً بذلك الجوانب الروحية لديه، وترى أن الإنسان جزء من الطبيعة والكون، ولا تؤمن إلا بالجانب المادي منه، والعقل في نظرهم أداة مادية تعكس المؤثرات الخارجية ثم تتأثر بها، ولكنه في ذاته ليس حقيقة فعالة مؤثرة مريدة، والدين عندهم أفيون الشعوب ومخدر للعقول، والأخلاق ليست حقيقة موضوعية، ولا قيمة ذاتية، إنما هي نتيجة التفاعلات الاقتصادية في المجتمع، فإذا تغيرت علاقات الإنتاج تغيرت معها القيم الأخلاقية، وليس هناك مقياس ثابت تقاس به الأمور، وإن غاية الإنسان هو الحصول على إشباع مادي، وإنه آيل إلى العدم بعد الموت [2].

ويظهر مما سبق أن ثمة عددًا من القواسم المشتركة بين الفلسفات المادية في مفهوم الإنسان، هي:

1- إنها تؤمن بمادية الإنسان، وأنه نتج من الطبيعة عن طريق الانتخاب الطبيعي بالمصادفة.

2- إن الصراع هو منهج الإنسان في الحياة، إذ الغاية من الصراع عند الداروينية هو الارتقاء إلى أعلى سلم التطور البشري، والسيطرة على الأعراق المتدنية. في حين أن الغاية من الصراع

---

[1] ينظر: فرويد سيجموند، (د.ت) **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة: مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، بيروت، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ص:57-60، وفرويد سيجموند، (د.ت) **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط)، ص:131-132.

[2] ينظر: إريك فروم،1998م، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة: محمد سيد رصاص، دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ص: 43 – 45.

عند المذهب الفرويدي هو استجابة الغريزة الجنسية وتحقيق اللذة والمنفعة، وجلها اللذة الجنسية، أما الفلسفة الماركسية فترتــئي أن الغاية من الصراع هو الحصول على إشباع مادي فحسب.

3- أما من الناحية الروحانية، فكلها متفقة على إنكار الإله، والعقائد الغيبية كلها، ورفض القيم والأخلاق، وأن الإنسان آيل إلى العدم بعد الموت.

وسنقوم ببرهنة الحقائق القرآنية حول الإنسان، وتفنيد مزاعم الفلسفة المادية حوله. وسنركز على أصل الإنسان واستخلافه في الأرض، وغايته ومنهجه في الحياة، ومآله بعد الموت؛ وذلك لأنها أصل الخلاف وجوهره بين الحكمة القرآنية والفلسفة المادية. وسنتناول ذلك في المطالب الثلاثة القادمة.

المطلب الثالث

برهنة الخلق المباشر لآدم (عليه السلام)، وتفنيد نظرية النشوء والارتقاء

إن قضية الخلق المباشر (الخاص) للإنسان [1]، حقيقة مُسَلَّمَة عند الرسالات السماوية كافة. وقد صرح بذلك القرآن الكريم في آيات جمة، مبينًا أن آدم عليه السلام خلقه الله مباشرة من العدم وتناسل منه البشرية إلى يومنا هذا [2]. وقد تناول الأستاذ النورسي هذه القضية في جنبات رسائله، وثنايا أفكاره، مبرهنًا أن المخلوقات جميعها حادثة، وحدوثها يقتضي محدثًا واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى. وقد أثبت بالأدلة العقلية أنه سبحانه خلق الكائنات من العدم مفندًا بذلك النظريات

---

[1] أقصد بالخلق المباشر: أن الله سبحانه وتعلى خلق الإنسان من العدم بالمراحل التي سنذكرها ولم يتطور من كائن آخر كما ذهب إليه الداروينية.

[2] إن أصل الإنسان المتمثل في آدم (عليه السلام) مخلوق بيد القدرة الإلهية بعدة مراحل: **المرحلة الأُولى: التراب المتحوّل:** لقد مر خلق الإنسان بست حالات مرتبة وهي: 1 -التراب، 2-الطين، 3-الطين اللازب، 4-صلصال من حمأ مسنون، 5-سلالة من طين 6-صلصال كالفخار، وإنّ المادة الأساسية في كلّ هذه الحالات هي مادة واحدة، وقد وردت تلك الحالات كلها في القرآن الكريم، نكتفي بذكر آية واحدة لكل حالة:

1- التراب ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ** ﴾ (الروم: ٢٠).2- الطين:﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ۖ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ** ﴾ (الأنعام: ٢)،3- طين لازب: ﴿ **نَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ**﴾ (الصافات: ١١) 4- صلصال من حمأ مسنون: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ**﴾ (الحجر:26) 5- سلالة من طين : ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ** ﴾ (المؤمنون:12)، صلصال كالفخار: ﴿ **خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ**﴾ (الرحمن:14) **المرحلة الثانية: مرحلة التصوير** : و هي المرحلة الثانية من مراحل خلق الإنسان في القرآن الكريم، إذ قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ**﴾ (الأعراف:11) **المرحلة الثالثة: مرحلة نفخ الروح:** قال تعالى: ﴿ **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ (ص: ٧٢). وهذه المرحلة من أهم المراحل؛ لأن بها فضل الإنسان على غيره من الكائنات.

أما بخصوص خلق الإنسان ما بعد آدم (عليه السلام)، فقد أجمل القرآن القول فيه في مراحل، إذ قال تعالى: ﴿ **ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون:14).

الفلسفية المادية القديمة، القائلة بأزلية الكون وإسناد المخلوقات إلى الطبيعة، والفلسفة الحديثة (النظرية الداروينية) القائلة بالنشوء والارتقاء[1]. وقد استدل الأستاذ النورسي ببراهين كثيرة على إسناد خلق الكائنات عمومًا والإنسان خصوصًا إلى الله سبحانه وتعالى نذكر منها: الاستدلال بالبرهان (الإِني) وهو الاستدلال بالأثر على المؤثِر وبالحدث على المحدِث، وبالبرهان (اللمي) وهو الاستدلال بالمؤثر على الأثر وبالخالق على المخلوق[2]. وقد سمى النورسي الكون بالعالم الأكبر والإنسان بالعالم الأصغر مبرهنًا أنهما دليلان على وجود الله ووحدانيته، وأنهما من نتاج خلقه، إذ قال:" إن العالم الأكبر أي الكون كله، والإنسان وهو العالم الأصغر ومثاله المصغر، يظهران معـًا دلائل الوحدانية المسطّرة في الآفاق والأنفس بقلم القدر والقدرة... إن في الإنسان النموذج المصغر للصنعة المنتظمة المتقنة الموجودة في الكون، وإذ تشهد الصنعة التي في تلك الدائرة الكبرى على الصانع الواحد، تشير الصنعة الدقيقة المجهرية الموجودة في الإنسان إلى ذلك الصانع أيضًا، وتدل على وحدته، وكما أن هذا الإنسان مكتوبٌ رباني ذو مغزى عميق، وقصيدة منظومة للقدر الإلهي، كذلك الكائنات قصيدة قدرية منظومة دبجت بذلك القلم نفسه، وبمقياس مكبر. فهل يمكن لغير الواحد الأحد أن يتدخل في سكة التوحيد المضروبة على وجه الإنسان والمتوجهة بالعلامات الفارقة إلى ما لا يحد من الناس، أو أن يتدخل في ختم الوحدانية المضروب على الكائنات الجاعل موجوداتها كلها متعاونة متكاتفة"[3]. يتجلى من كلامه أنه اتخذ

[1] فصلت القول في الفصل الأول عن الأدلة الكلامية الفلسفية (دليل الحدوث والإمكان) على برهنة واجب الوجود، وكذلك برهنت بدليلي العناية والاختراع –من منظور النورسي–أن الله هو الذي خلق الوجود كله والكائنات جميعها بما فيها الإنسان.

[2] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 146.

[3] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص: 285.

من الكون والإنسان دليلين على وجود الله وتوحيده، وجعل من وجوده سبحانه -بدلالة الالتزام[1]- دليلًا على أنهما من مخلوقاته.

أما الفلسفة الإلحادية فقد قررت معتمدة على نظرية (النشوء والارتقاء) أن المخلوقات الحية وجدت في مراحل تاريخية متدرجة بملايين السنين، ولم توجد دفعة واحدة، وأن الإنسان أصله من الحيوانات (الثديات) التي انحدرت من السلف المشترك بين الكائنات، وأنه يشترك مع القرد في أصل واحد، وقد تطور شكله وأعضاؤه بملايين المراحل عبر شريط زمني ممتد لملايين السنين، ثم أخذ يتطور عن بقية الثديات بمنحنى آخر، وهو التطور والنماء في العقل والذكاء والمنطق[2].

وقد فنّد الأستاذ النورسي هذه النظرية ببرهان الاختراع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ** ﴾ (البقرة: ٢١). بطريقة فلسفية علمية كلامية، إذ جمع بين دليل الاختراع والحدوث والإمكان ووفق بينها في برهنة إسناد المخلوقات جميعها إلى الله سبحانه وتعالى، وإثبات أن لكل كائن وجودًا خاصًا به، إذ قال:" وأما الدليل الاختراعيّ... فهو: إن الله تعالى أعطى لكل فرد ولكل نوع وجوداً خاصاً هو منشأ آثاره المخصوصة، ومنبع كمالاته اللائقة؛ إذ لا نوع يتسلسل إلى الأزل لإمكانه، ولبطلان التسلسل؛ ولأن هذا التغير في العالم يثبت حدوث بعضٍ بالمشاهدة، وبعضٍ آخر بالضرورة العقلية، ثم إنه قد ثبت بعلم الحيوانات والنباتات تكثّر الأنواع

---

[1] دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على لازم عقلي أو عرفي لمعناه. الراشد، محمد أحمد،1428هـ-2007، **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية**، فان كوفر (كندا): دار المحراب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ج2، ص:54.

[2] ينفي عدد من مؤيدي نظرية التطور عن داروين القول بأن (أصل الإنسان قرد). وبحسب استقرائي أنه لم يقل ذلك صراحة لكنه صرح بأن أن الإنسان والقرد ينتميان إلى أصل واحد وهذا الأصل هو الحلقة المفقودة. ينظر: داروين تشارلس، 2005م، **نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي**، ج1، ص: 89-92، 129-130، وداروين تشارلس، سنة2004، أصل الأنواع، المصدر السابق، ص: ص:57، 61-64، 136-137

إلى أزيد من مائتي ألف نوع ولكل نوع آدم وأب عال، فبسر الحدوث والإمكان يثبت بالضرورة صدور تلك الأوادم والآباء للأنواع عن يد القدرة الإلهية بلا واسطة، ولا يُتوهم فيها ما يتوهم في السلسلة" [1].

واستبعد الأستاذ أن ينشأ جنس من جنس آخر ويتطور منه، بقوله" وتوهم انشقاق الأنواع بعضها عن بعض باطل؛ لأن النوع المتوسط لا يتسلسل بالتناسل في الأكثر فلا يكون رأس سلسلة، فاذا كان المبدأ والأصل هكذا، فأجزاء السلسلة كذلك بالطريق الأولى" [2].

هذا وقد فند كثير من علماء الغرب هذه النظرية وأسسوا نظرية أخرى سموها (**INTELLIGENT DESIGN**) (التصميم الحكيم[3]. وقد جدد هذه النظرية واشتهر بها بروفيسور الكيمياء الحيوية مايكل بيهي (MICHAEL BEHE) مبينًا أنداروين نفسه كان يؤمن بأن الخلية الأولى لم تأت بالصدفة بل كانت مخلوقة، في حين أنه أسند تطويرها إلى الطبيعة [4]. وأكد بأن داروين راهن على سقوط نظريته إذا أُكتشف علميًا أن ثمة كائنًا حيًا تَكَوَنَ من دون أن يتطور من سلسة طويلة قبله، إذ قال:"بأن دارْوِن نفسه كان قد قال إنه إذا أمكن أن يقام دليلٌ على

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 148-149.

[2] المصدر نفسه، ص:149.

[3] تُرجِم مصطلح (**INTELLIGENT DESIGN**) إلى (**التصميم الذكي**) في اللغة العربية، وقد ارتأينا أن نغيره إلى (**التصميم الحكيم**) وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يوصف بالذكاء؛ ولأن لفظة(INTELLIGENT) وردت في قاموس: (oxford) بعدة معاني منها الذكي، والدقيق، والخبير والحكيم. فآثرنا لفظة (الحكيم) بدلا من لفظة (الذكي) لكونها تليق بذاته سبحانه وتعالى، وهي من أسمائه الحسنى وقد وصف الله نفسه بها في القرآن الكريم كما في قوله سبحانه: ﴿**لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ٦). ووصف أمره بالحكمة، كما في قوله سبحانه: ﴿ **فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**﴾ (الدخان: ٤). ينظر: Oxford word power, oxford university press, p:410 .

[4] أكد ذلك تشارلز دارون بنفسه في كتابه:

Darwin Charles, 1958, **The Autobiography of Charles Darwin** 1809-1882. London: Collins. P:92

وجود كائن حي مركب، ما كان من الممكن أن يتكون من تغيرات كثيرة طفيفة متتالية، فإن نظريتي ستنهار انهياراً كاملاً"[1].

وقد سقطت النظرية علميًا بعد ما ثبت بالتجارب العلمية استحالة ظهور خلايا حية من مواد غير حية، وعجز العلماء عن تفسير نشوء الخلية الأولى عبر الأبحاث العلمية والتجارب المختبرية التي استمرت سنوات عديدة، والتي أجراها عدد من علماء الأحياء، منهم العالم ألكسندر أوبارين، إذ لخص نتاج أبحاثه في قوله: " إن أصل الخلية يعد نقطةً سوداء تبتلع نظرية التطور برمتها"[2]. وتعد الخلية اللبنة الأساسية التي تتكون منها أجسام الكائنات الحية، فجسم الإنسان يحتوي تقريبيًا على 100 ترليون خلية. وكل خلية مكونة من عدد كثير من البروتينات، ويعد البروتين [3] البنية الأساسية للخلية. وقد أثبت العلم الحديث استحالة تشكيل بروتين واحد من بين آلاف الجزئيات البروتينية المعقدة التي تشكل الخلية تحت ظروف معينة. فإذا ثبت علميًا استحالة تشكيل بروتين واحد بالصدفة، فبقياس الأولى أن يستحيل تجمع ملايين البروتينات وتتناسق فيما بينها بالصدفة العشوائية لتشكل خلية حية. وقد توصل العالم الكيميائي البروفيسور روبرت شابيرو (Robert Shapiro) إلى أن احتمالات تشكيل تصادفي لمئتي ألف نوع

([1](Michael Behe, 2007, **DARWIN'S BLACK BOX**, **THE BIOLOGICAL CHALLENGE TO EVOLUTION**, Ibid. P: 39.

([2]) Alexander I, Oparin, Reprint 1953, **Origin of Life, Dover Publications**, New York-America, P: 196.

[3] البروتينات: هي جزيئات عملاقة تتكون من أحماض أمينية أصغر حجما ويتكون ابسطها من خمسين حمضا أمينيًا، وبعضها تتكون من آلاف الأحماض الأمينية، وحري بالذكر أن تلك الأحماض الأمينية كلها متناسبة ومتناسقة مع بعضها بحيث لو استبدلت حمضا أمينيًا واحدًا سيتحول البروتين كتلة عديمة الفائدة..

مختلف من البروتينات في الخلية البشرية إلى واحد مقسوم على رقم هائل هو:(10^{40000}) وهذا الرقم يساوي الرقم واحد وأمامه أربعون ألف صفر [1].

وقد نقض علماء الأحياء هذه النظرية، إذ بينوا أن تطوير كل كائن حي عن أجداده يستلزم أن يوجد عدد كبير من الأنواع (الحلقات الوسطى) التي عاشت أحقابًا كثيرة متلاحقة من الزمن، فعلى سبيل المثال يستلزم أن توجد الحلقة الوسطى بين الزرافة والغزال، وذلك لأن الزرافة –بحسب الرؤية الداروينية– تطورت عن الغزال. وكذلك لابد من وجود سلسلة من الحلقات الوسطى بين الأسماك والزواحف وبين الزواحف والطيور وهكذا. ويستوجب أن توجد الحلقة المفقودة (السلف المشترك) بين الإنسان والقرد. فعدم وجود تلك الحلقات بين الأجناس الأصلية والأجناس المتطورة منها، برهان علمي على عدم صحة النظرية من أساسها [2].

وكانت الحجة الجوهرية للنورسي أن تركيب هذه الكائنات يدل على أنها لا يمكن أن تكون قد نشأت وتطورت بالأسباب الطبيعية الجامدة، وأنها صممت منذ البداية لتؤدي وظيفتها، وأنه لا بد أن يكون قد صممها مصمم حكيم، إذ قال:" كيف يُتصور أن تكون الأسباب الطبيعية البسيطة الجامدة التي لاشعور لها ولا اختيار قابلة لإيجاد تلك السلاسل التي تحيرت الأفهام فيها، ولاختراع أفرادها التي كل منها صنعة عجيبة من معجزات القدرة. فكل الأفراد مع سلاسلها تشهد بلسان حدوثها وإمكانها شهادةً قاطعةً على وجوب وجود خالِقها جل جلاله" [3].

---

[1] Robert Shapiro, 1986, **Origins: A Sceptics Guide to the Creation of Life on Earth**, New York: Summit Books, , p: 127

[2] ينظر: هارون يحيى، (د.ت)، **لا تتجاهل**، ص:16.

[3] النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، ص: 149.

المطلب الرابع

منزلة الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية

أولًا: منزلة الإنسان في حكمة القرآن: إن أعظم منزلة للإنسان في القرآن هو تفضيله على الكائنات كلها بحمله للأمانة، واستخلافه في الأرض وتكليفه بنشر الرسالة وإقامة شرع الله، والحكم به وإعمار الأرض ماديًا ومعنويًا، وتحمله مسؤولية الثواب والعقاب. وقد انبرى الأستاذ النورسي لهذه القضية مستلهمًا من القرآن الكريم عددًا من النعوت التي نعت بها الإنسان من دون الكائنات، وأسبغ عليها مسحة تجديدية، نذكر منها:

1-**الفهرس الكوني الجامع لمعجزات القدرة الإلهية**: يقصد بلفظة(الفهرس) كون الإنسان أعلم الكائنات بالعالم حتى عدّ النورسي الإنسان عالمـًا مصغرًا وعد العالم إنسانًا مصغراً، فجعل بينهما تلازمًا من حيث إن الكون مسخر لاستخلافه والإنسان مستخلف لاستعماره، ومن حيث امتلاك الإنسان لنماذج مصغرة لنواميس الكون الكبير فعلى سبيل المثال إن وجود القوة الحافظة فيه دليل قطعي- بالقياس العقلي الأولى- على وجود اللوح المحفوظ في العالم، وقد أفصح عن ذلك قائلًا:" كما أن الإنسان عالـم صغير، كذلك العالـم إنسان كبير، فهذا الإنسان يـمثّل خلاصة الإنسان الكبير وفهرسه، فالنماذج المصغّرة في الإنسان لابد أن أصولها الكبيرة المعظمة موجودةٌ في الإنسان الأكبر بالضرورة" [1]. وأشار الأستاذ إلى أن الإنسان بمثابة خريطة جامعة شاملة للكون ومحتوياته، والكشف عن الحقائق العلمية ومعجزات القدرة الإلهية في خلقه، إذ قال: "لما كان الإنسان خلاصة جامعة لهذا الكون، فإن قلبه بمثابة خريطة معنوية لآلاف العوالم، إذ كما أن دماغ الإنسان هو بمثابة مركز معنوي لهذا الكون، يستقبل ما في الكون من علوم وفنون،

[1] النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص:116.

ويكشف عنها ويبثها أيضا، فإن قلب الإنسان كذلك هو محور لما في الكون من حقائق لا تحد، ومظهر لها، بل هو نواتها"[1].

2-**ثمرة شجرة الخلق**: نعتَ الأستاذ الإنسان بثمرة شجرة الخلق، أي (مركز الكائنات وسيدها)، وذلك لأنه كما أن الثمرة جامعة للخصائص الجينية الوراثية للشجرة بأكملها، فكذلك الإنسان حامل للأمانة التي هي الدستور للحياة الكونية كلها، فتشبيهه للإنسان بالثمرة في محله. وقد عدّ الإنسان غاية الخليقة من حيث بناؤه القرآني، إذ خُلِق الكون بصورة مهيأة لاستقبال هذا الكائن العاقل الحامل للأمانة العظمى [2]. هذا وإن الكون بكائناته جميعًا مسخر للإنسان في حين أنه لم يسخر للكائنات بل هُيِّءَ للبحث عن المعرفة، ومن أسمى درجاتها معرفة الخالق وتوحيده بالربوبية والألوهية والاستغراق في عبادته سعيًا للترقي في مدارج الكمال [3]. وقد ذكر ذلك بقوله:" إن الإنسان هو الثمرة النهائية لشجرة الخِلْقة، ومن المعلوم إن الثمرة هي أبعد أجزاء الشجرة وأجمعها وألطفها؛ لذا فالإنسان هو ثمرة العالم، وأجمع وأبدع مصنوعات القدرة الربانية، وأكثرها عجزاً وضعفـاً ولطفـاً. ومن هنا فإن مهد هذا الإنسان ومسكنه -وهو الأرض-كفء للسماء معنىً وصنعةً" [4].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص:563-564.

[2] كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴾ (الأحزاب: ٧٢).

[3] ينظر: الأنصاري، فريد، (د.ت) مفاتيح **النور**، ص:106-107.

[4]. النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:202.

ثانيًا: منزلة الإنسان في الفلسفة المادية:

السمة البارزة للفلسفة المادية، هي إسناد المخلوقات كلها إلى الطبيعة، واعتبارها خاضعة للنظام الطبيعي وقوانينه. وللفلسفة المادية رؤية خاصة في بيان مكانة الإنسان من بين الكائنات، إذ تعده حيوانًا ناطقًا، بناءً على رؤيتها في أصل الإنسان واشتراكه مع بقية الكائنات الحية في السلف المشترك، وتطوره عن الحيوانات الثدييات، وتمييزه عنها وتفوقه عليها بفعل الصراع والسعي للارتقاء إلى أعلى سلّم التطور [1]. وترى الفلسفة الماركسية أن المادة هي أساس كل شيء في الحياة، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة والكون، أي أنه مادة خام، وهذه المادة الخامة جزء منها ثابت، وهو الغرائز ونحوها فهي ثابتة من جوهر الإنسان الطبيعي، وجزء منها متغير نسبي بحسب المجتمع وتحركه، وهو جزء من الطبيعة غير أنه متعالٍ عليها، ويرى ماركس أن العمل هو المحرك الأساس في تغيير الإنسان وتطوره، وقد أدى تغييره في أحقاب زمنية متلاحقة إلى إنتاج التاريخ. ويرى أن التاريخ عملية تحقيق الإنسان وبما أن الإنسان يصنع تاريخه فهو إذن نتاج ذاته، وهذا التطور الإنساني أدى إلى تفوقه على الطبيعة ومن ثم تحَكَم في سيرها [2].

ونرى أن رؤية الفلسفة المادية قاصرة في بيان ماهية الإنسان والغرض من وجوده؛ وذلك لأنها جانبت الصواب في إدراك أصله وأصل المادة برمته، وقد قللت من شأن الإنسان ودنت من منزلته حينما أعادت أصله إلى الحيوان، وأسندت عقله إلى المادة العمياء، وجعلته مسيَّرا لها خاضعًا لقوانينها. ولا يخفى ما في ذلك من مغالطة علمية؛ وذلك لأن عالمَ المادة عالمٌ أحادي بسيط يمكن رصد ظواهره الطبيعية بالعلوم المادية في حين أن عالم الإنسان عالمٌ مركب معقد محفوف بالأسرار ومتوغل في الأمور الغيبية كالروح والنفس والعقل والفطرة؛ لذا لا يمكن رده إلى قانون المادة، ولا يمكن رصده بالطريقة النمطية الاختزالية، أو العلمية التجريبية كما ترصد الكائنات

---

[1] ينظر: داروين، تشارلس، 2004م، **أصل الأنواع**، ص: 160-162.

[2] ينظر: إريك فروم،1998م، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص: 44-45.

الطبيعية، فحيز الإنسان مختلف عن حيز المادة ومستقل عنه، فالإنسان يمتلك الوعي والذاكرة والإرادة والقدرة والاختيار والتميز بين الصواب والخطئ في حين أن عالم المادة عارٍ عن تلك الصفات، مسيَّر بالأوامر الكونية وظواهرها[1].

[1] ينظر: المسيري، د. عبد الوهاب، 1427هـ-2006م، **دفاع عن الإنسان**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ص:273-274.

المطلب الخامس

الغاية من وجود الإنسان بين حكمة القرآن والفلسفة المادية

أولاً: الغاية من وجود الإنسان في القرآن الكريم:

إن التنظيم المحكم للكون والعناية الفائقة بالكائنات وتسخيرها لخدمة الإنسان، برهان ساطع على أن ثمة معتن بهذا الكون وله غاية من خلق الوجود برمته وتسخيره للإنسان، وهذه من الحقائق المسلمة نقلًا وعقلًا. وقد استنبط الأستاذ النورسي من القرآن الكريم الغاية من خلق الإنسان، واختزلها في نقاط عدة، نذكر منها:

1 –حمل الأمانة العظمى، والاستخلاف في الأرض واستعمارها:

تناول القرآن الكريم قضية حمل الإنسان للأمانة من دون الكائنات واستخلافه في الأرض، واستعماره لها في آيات كثيرة، فقد ورد في حمله للأمانة التي عرضت على السماوات والأرض قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴾ (الأحزاب: ٧٢).أما عن استخلافه في الأرض فقال تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ** ﴾ (البقرة 30). وقال عن استعماره في الأرض: ﴿ **هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ** ﴾ (هود: ٦١). وقد انبرى الأستاذ النورسي لقضية حمل الأمانة، وعده فيصلًا في تفضيل الإنسان على الكائنات كلها، مبينًا أن الأمانة التي أبَت السمواتُ والأرض والجبالُ أن يحملنها، لها معانٍ عدة، ووجوه كثيرة. ثم ركز على أحد تلك الوجوه، وهو (أنا)، إذ فسّرها بمفتاح؛ يفتح الكنوز المخفية للأسماء الإلهية الحسنى، كما يفتح مغاليق الكون، فقال: "اعلم إن مفتاح العالم بيد الإنسان، وفي نفسه، فالكائنات مع أنها مفتحة الأبواب ظاهراً إلاّ أنها منغلقة حقيقةً، فالحق سبحانه

وتعالى أودع من جهة الأمانة في الإنسان مفتاحــًا يفتح كل أبواب العالم، وطلسمــًا يفتح به الكنوز المخفية لخلاّق الكون، والمفتاح هو ما فيك من (أنا). إلاّ أن (أنا) أيضا معمىً مغلق وطلسم منغلق. فاذا فتحتَ (أنا) بمعرفة ماهيته الموهومة وسر خلقته انفتح لك طلسم الكائنات" [1]. يفهم من كلامه هذا أن بقول الإنسان –من بين الكائنات جميعها–بلسان الحال (أنا) أي: أنا سأحمل الأمانة، جعله الله سيدًا على المخلوقات، ومنحه العقل، وفتح عليه العلوم الكونية كلها للاستخلاف في الأرض واستعمارها، وقد أكد ذلك الأستاذ بقوله:" ومن هنا أصبح الإنسان في حكم خليفة الأرض، ونتيجة الكون، وسلطان الأحياء. وهكذا فإنّ أجلّ خميرة لتنوع النوع البشري، وأهم نابض محرك له، هو التسابق لإحراز الفضيلة المتسمة بالإيمان الحقيقي. فلا يمكن رفع الفضيلة إلا بتبديل الماهية البشرية، وإخماد العقل، وقتل القلب وإفناء الروح" [2].

2–الإنسان مرآة لتجليات الأسماء الحسنى:

من خلال تأمل النورسي في كينونة الإنسان وفطرته واستنطاقها واستجلاء حقائقها، توصل إلى أن الإنسان معجزة القدرة الإلهية الباهرة وهو أجمع مرآة لتجليات الأسماء الإلهية القدسية، وأكثرها إحاطة وأغناها. فإن كل فعل صالح يصدر من الإنسان فيه تجلية لاسم من أسمائه تعالى، فعلى سبيل المثال إن معرفة الإنسان لخالقه تجلية لاسمه الموجود، وتوحيد الناس له في الألوهية والربوبية تجلية لاسم الله الواحد الأحد. وقد اختزل الأستاذ وجوه انعكاس الإنسان لتجليات أسمائه سبحانه في ثلاثة أوجه، هي:

الوجه الأول: "كما أن الظلام سبب لرؤية النور، أي أن ظلام الليل وشدّته يبين النور ويظهره بشكل أكثر وضوحــًا. فالإنسان أيضًا يُعرِّف بضَعفه وعَجزه وبفقره وحاجاته، وبنقصه وقصوره،

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:625.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:238.

قدرةَ القدير ذي الجلال، وقوتَهُ العظيمة، وغناه المطلق، ورحمته الواسعة"[1]. إن افتقار الإنسان في مناحي حياته جميعها إلى مرتكز يرتكز عليه، ومستند يستند إليه دلالة على أن ثمة مُعتَنٍ متصف بالكمال والعظمة، مستغن عن غيره، منزه عن كل نقيصة، فكل نقصان في إنسان تعد مرآةً عاكسةً لكمال اسم من أسمائه تعالى.

أما الوجه الثاني: "فهو أن الإنسان مرآة لتجليات الأسماء الحسنى، إذ إن ما وهِبَ من نماذج جزئية من (العلم، والقدرة، والبصر، والسمع، والتملك، والحاكمية) وأمثالها من الصفات الجزئية، يصبح مرآة عاكسة تُعرَف منها الصفات المطلقة لله سبحانه وتعالى، وإدراك علمه وقدرته وبصره وسمعه وحاكميته وربوبيته، فيفهم تلك الصفات المطلقة للربوبية بالنسبة لمحدوديتها عنده"[2].

الوجه الثالث: "إن الماهية الجامعة للإنسان، فيها أكثر من سبعين نقشاً ظاهراً من نقوش الأسماء الإلهية الحسنى، فمثلاً: إن الإنسان من كونه مخلوقاً يجلي اسمَ الصانع (الخالق)، ومن حسن تقويمه يُظهر اسمَ (الرحمن الرحيم)، ويدلّ بكيفية تربيته ورعايته على اسم (الكريم) واسم (اللطيف). وهكذا يُبرز الإنسان نقوشاً متنوعة ومختلفة للأسماء الحسنى المتنوعة بجميع أعضائه وأجهزته، وجوارحه وبجميع لطائفه ومعنوياته، وبجميع حواسه ومشاعره"[3].

3-السعي لتحقيق السعادة الأبدية الكامنة في فطرته:

إن الإنسان مجبول بالفطرة على حب البقاء، والاشتياق إلى السعادة الأبدية حتى يتوهم البقاء في كل ما يحبه ولولا توهم البقاء لما تعلق قلبه بشيء، ومن خلال الاستقراء لمكونات الفطرة الإنسانية وجِدَ أن كل مكون من مكوناتها يقابله واقع موجود في الحياة، ففطرة الظمأ تدل على

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:810.

[2] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:811.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:811.

وجود الماء، والجوع يدل على وجود الطعام، والخوف يدل على وجود المخاوف والمخاطر، والحب يدل على وجود المحبوب، والكره يدل على وجود أمور مكروهة. بناءً على هذا الاستقراء أنه يستلزم من فطرة حب البقاء وجود الحياة الأبدية. فالاستنتاج العقلي يقتضي أنه إذا امتدت كل فطرة في الإنسان إلى ما يقابلها في الوجود، فإن فطرة حب البقاء يقابلها أيضًا امتداد الإنسان في الخلود في الآخرة، وإنَّ في ذلك الامتداد تشبع الأشواق إلى السعادة الأبدية [1]. وقد أشار الأستاذ إلى أن فطرة حب البقاء مغروزة في كينونة الإنسان وأن استعداداته غير متناهية، ومآله ورغباته غير محصورة، وأنه ليس ثمة قانون إنساني يستوعب تلك الغريزة والاستعدادات اللامتناهية، فجعل الإنسان يحتاج إلى شريعة إلهية خالدة تحقق له سعادة الدارين معًا ماديًا ومعنويًا، وتتوسع بحسب ميوله وطاقاته ونموها [2]. وقد صرح بأن للروح نشدان إلى الخلود والأبدية، إذ قال" إن روح الإنسان التي تنشد الأبدية والخلود، وهي التي خُلقت للبقاء والأبد، وتعشق الإحسان، وتتألم من الفراق، تنهض بهذا الإنسان... ليناجي متضرعـًا أمام باب الحضرة الصمدانية للقديم الباقي وللقيوم السرمدي، وليلتجئ إلى فضل رحمته الواسعة، وليقدم الشكر والحمد على نعمه التي لا تحصى"[3].

ثانيـًا: الغاية من وجود الإنسان في الفلسفة المادية:

الغاية من وجود الإنسان أمر معدوم في الفلسفة المادية، وذلك لأن الغاية بحد ذاتها تحتاج إلى علة غائية، وهي مستحيلة الصدور من المادة جامدة. فلهذا لما نسبت الفلسفة المادية الإنسان إلى

[1] ينظر: مجموعة من المؤلفين،1432هـ2011م، **سعيد النورسي عملاق الفكر الديني**، القاهرة: دار النيل، ص:213. والنورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام**، ص:126-127.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص:128.

[3] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص:43.

الطبيعة الجامدة نفت الغاية والقصد من وجوده. فهي تقرر بذلك حيوانية الإنسان وماديته، وتنفي التكريم الرباني له باستخلافه في الأرض، وتفضيله على الكائنات كافة بالعقل والقدرة على الاختيار والتمييز. ولهذه الفلسفة إيحاءات خطيرة جمة، منها أنها تنكر الإيمان بالإله والنبوة والغيبيات كلها. وترفض القيم الدينية والروحية والأخلاقية والاجتماعية [1]. هذا ولما أنكرت، أصحاب الفلسفة المادية الغاية من وجود البشرية طفقوا يبحثون عن غاية له في مسيرة حياته فاضطروا اليى الايمان بنظرية التطور القائلة بـ(الصراع من أجل البقاء والارتقاء إلى أعلى سلم التطور). [2]. وتسببت هذه النظرية في نشوب الصراعات بين بني البشر، وكانت فكرة الصراع هي النواة الأساس في نشوب الحربين العالميتين وقد استمد ميكافللي نظريته (الغاية تبرر الوسيلة) من الداروينية، وبهذه النظرية استُعبِد الملايين من الأفريقيين السود في أوروبا وأمريكا واستغلت الشعوب المستضعفة، وسلبت منها خيراتها لصالح الإمبريالية العالمية، وهكذا سيطرت أمريكا على العالم [3]. واخترعت الفرويدية نظرية الصراع لتحقيق الرغبة الجنسية واعتبرت الإنسان مسَيَّرًا أمام غرائزه الجنسية وخاضعا لها [4]، وأدى ذلك إلى تفتيت الأسرة وشيوع الفوضى الجنسية في العالم وانتشار الأمراض والأوبئة القاتلة للإنسانية. واختزلت الفلسفة الماركسية غاية الإنسان وهدفه في الحياة في الحصول على إشباع مادي (الغذاء والمأوى والجنس) رافضة بذلك الجوانب الروحية لديه [5]. والقاسم المشترك في الفلسفات المادية هي أنها تتفق على أن هدف الإنسان في الحياة وغايته مقتصرة على الأثرة (الأنانية) في تحقيق أعلى درجات المنفعة واللذة، ونفي القيم

---

[1] ينظر: محمد قطب إبراهيم، 1403هـ-1983م، **مذاهب فكرية معاصرة**، القاهرة: دار الشروق، ص:98.

[2] ينظر: داروين تشارلس، 2004م، **أصل الأنواع**، ص:159-160.

([3](Eric J. Hobsbawm,2007, Globalization, Democracy And Terrorism, ISBN , Publisher: Little, Brown, p:15

وينظر: ميكافللي، (د.ت) **كتاب الأمير**، ص:91.

[4] ينظر: فرويد سيجموند، (د.ت) **حياتي والتحليل النفسي**، ص:57-58.

[5] ينظر: إريك فروم،1998م، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص: 43 – 45.

الدينية والروحية والخلقية والاجتماعية، وإنكار الغيبيات[1]. ولا يخفى ما في ذلك من تأثير مباشر في نشأة العنصرية والمادية، والصراع على الاقتصاد العالمي، والاستغلال المادي في سبيل إخضاع الشعوب الضعيفة لصالح القوة العالمية المهيمنة.

[1] ينظر: فرويد سيجموند، (د.ت) **حياتي والتحليل النفسي**، ص:58-60، وإريك فروم،1998م، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص: 44 – 45. ومحمد قطب إبراهيم، 1403هـ-1983م، **مذاهب فكرية معاصرة**، ص:98.

المبحث الرابع

المعرفة بين حكمة القرآن والفلسفة والوضعية

إن مفهوم المعرفة من المفاهيم التي نالت مكانة سامقة، وحيزًا وافرًا في القرآن الكريم، وذلك لأنها مناط التكليف ولها علاقة وثيقة بمفهومي الإيمان والعلم، وهي الوسيلة لفهم أصول الاعتقاد والظواهر المشهودة والقضايا الغيبية، وبها ساد الإنسان على الكائنات وفُضل عليها جميعًا، وأُستخلف في الأرض وأُستعمر فيها. وقد مثلت نظرية المعرفة الأساس الذي أقيمت عليه المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة، وهي تعد من القضايا المركزية في الفكر الفلسفي؛ لأنها بحث في جوهر الوجود والكون والكائنات والإنسان. وهذا ما دفع الأستاذ النورسي إلى وضع أسس رصينة، وملامح عامة لنظرية المعرفة في رسائله برؤية تجديدية، متخذًا إياها سبيلاً لاستجلاء الحقائق الإيمانية وبرهنتها، وتفنيد النظريات الإلحادية ودحض شبهاتها. وقد اعتمد الأستاذ في بنائه المعرفي على الوحي والكون والعقل والحواس. ويشتمل هذا المبحث على أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: مفهوم المعرفة في اللغة والقرآن.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: مفهوم المعرفة ومصادرها عند الفلاسفة، وتفنيدها.

المطلب الرابع: الموازنة بين المعرفة القرآنية والمعرفة الفلسفية.

المطلب الأول

مفهوم المعرفة في اللغة والقرآن

أولًا: المعرفة لغة: جذر اللفظة مكون من (العين والراء والفاء) وهي أصول صحيحة للفظة، فهي من العُرف ضدَّ النكر، والعرفان خلاف الجهل، ولها دلالات متعددة، منها: العلم بالشيء أي إدراكه بعد الجهل به، تقول: عرفه معرفة أي علمه. ومنها: الدلالة على الشيء فالمُعْتَرِفُ بالشيء هو الدالُّ عليه، ومنها: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، ومنها: السكون إلى الشيء والاطمئنان إليه؛ لأن من عرف شيئًا اطمأن إليه، ومن أنكر شيئًا توحَّش منه ونبا عنه. ومنها: المعروف، وسمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه. ومنها: المجازاة؛ كأن تقول: لأعرفن لك ما صنعت؛ أي: لأجازيك به [1]. وأرى أن الدلالات المذكورة لا تناقض بعضها بعضًا بل بينها توافق وتداخل وتكامل.

ثانيًا: مفهوم المعرفة في القرآن الكريم:

إن لمفهوم المعرفة في القرآن الكريم صلة وثيقة بمفهومي الإيمان والعلم. فقد ورد مفهوم العلم في القرآن الكريم للدلالة على معرفة الأمور المشاهدة وإدراكها [2]، في حين جاء مفهوم

---

[1] ينظر: الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، 1399هـ –1979م، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص: 281. الراغب الأصفهاني (ت، 502هـ)، 1412 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، ص: 560–561، الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، 1426 هـ –2005 م، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثامنة، ص: 836.

[2] ثمة آيات كثير تدل على ذلك، نذكر على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿ **فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ** ﴾ (البقرة: ٦٠). حري بالذكر أننا نقصد هنا بالعلم المضاف إلى الإنسان، أما علم الله فهو مطلق وعلم شامل للشاهد والغائب، كما هو جلي من قوله سبحانه: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ٧٣﴾ (الأنعام: ٧٣)، وقوله عزّ وجل: ﴿ **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** ﴾ (الأنعام: ٥٩)

الإيمان في القرآن للدلالة على معرفة الأمور الغيبية من دون إدراكها [1]. أما مفهوم المعرفة فقد ورد فيه تارة للدلالة على معرفة الشاهد وإدراكه، وتارة للدلالة على معرفة الغائب، أي أنه يفيد المعرفة العلمية والمعرفة الإيمانية. فقد ورد للدلالة على المعرفة العلمية والإيمانية في آيات غفيرة [2].

ويُستنتج مما سبق أن وسائل الإدراك المحسوسة في القرآن الكريم، هي: (السمع والبصر والفؤاد)، وأن وسيلة إدراك الغيب هي (الوحي)، وتلك الوسائل تعدُ إرهاصات إلى تأسيس المعرفة العلمية، وتعد المعرفة العلمية أساسًا للمعرفة الإيمانية. والدليل على ذلك أن القرآن الكريم قارن بينهما، على نحو يفيد أن الأول مقدمة تأسيسية للثاني [3] كما في قوله تعالى: ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧). وهكذا يتجلى أن القرآن الكريم لم يفصل بين هذين النمطين من المعرفة بل جعلهما متلازمين، إذ المعرفة الإيمانية تستلزم وجود معرفة علمية. والمعرفة ليست علمًا خالصًا ولا

---

[1] هناك أدلة قرآنية كثيرة على ذلك نذكر منها قوله تعالى: ﴿ **مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾ (البقرة:62)

[2] ثمة آيات عدة وردت للدلالة على المعرفة العلمية، أذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ **تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ** ﴾ (الحج: ٧٢)، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ** ﴾ (محمد: ٣٠). أما المعرفة الإيمانية فنذكر على سبيل الاستدلال: قوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة:٨٩)، يتضح أنه يمكن أن يكفر بما يعرف من الحق. ومعلوم أن فعل الكفر لا يتعلق إلا بما يجب أن يؤمن به. فلا يقال لمن لم يقبل العلم كافرًا، وإنما يقال له معرضًا أو محرفًا. ينظر، د. إبراهيم أحمد عمر، 1415هـ-1995م، **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ص70-71.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص:45-46، 70.

إيمانًا خالصًا، وإنما هي إدراك يجمع بين العلم والإيمان، إذ أن موضوع العلم شاهدٌ، وموضوع الإيمان غائبٌ، وموضوع المعرفة جمعٌ بين الشاهدِ والغائبِ [1].

بناءً على ما سبق يمكن أن أقول: المعرفة في القرآن: هي المعلومات اليقينية والمدركات الصائبة، والمفاهيم الصحيحة، والتصورات الحقيقية والأحكام الجازمة التي نتوصل إليها، وندركها بوساطة الوحي والعقل والحس والفطرة أو عن طريقها جميعًا [2].

---

[1] ثمة تداخل بين المعرفة والعلم فكلاهما يُعَدان علامة أو دلالة على شيء. وأن هناك اختلافات بينهما، فتختلف المعرفة عن العلم من أوجه عدة منها:1-المعرفة فعلها يتعدى إلى مفعول واحد، فتقول:(عرفت الله)، أمَّا فعل العلم، فيقتضي مفعولين؛ فتقول: (علمت اللهَ أكبرَ كلِ شيء)، إذ (المعرفة) تتعلق بذات الشيء؛ أي: مسماه، و(العلم) يتعلق بأحواله، وصفاته؛ لذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة؛ كقوله تعالى: **{فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}** (محمد: 19)، فالمعرفة: حضور صورة الشيء، ومثاله العلمي في النفس، والعلم: حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه، فالمعرفة تشبه التصوُّر، والعلم يشبه التصديق. 2-المعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، فمتعلق المعرفة في اصطلاح المنطق هو البسيط الواحد، كذلك عند أهل اللغة وهو المفعول الواحد، في حين العلم يقال لإدراك الكلي أو المركب، فمتعلق العلم في المنطق هو المركب المتعدد، كذلك عند أهل اللغة هو المفعولان. 3-العلم أعم من المعرفة، فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أنَّ لفظة المعرفة تفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظة العلم تفيد تمييز ما يوصف به عن غيره. وقد اختار الله لنفسه اسم (العالم) ووصف نفسه بـ (العليم والعلام ويعلم)، دون لفظ (المعرفة) في القرآن كله، ومعلوم أنَّ الاسم الذي اختاره الله لنفسه هو الأكمل والأفضل.4-المعرفة تقال فيما يُتَوصل إليه بتفكر وتدبر، وتستعمل فيما تدرك آثاره، ولا يدرك ذاته، تقول: عرفت الله، وعرفت الدار، والعلم يستعمل فيما يدرك ذاته، وحال الإبهام تقول: عرفت زيدًا، بعد أن لم تكن تعرفه، ولا تقول: علمت زيدًا. ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: 395هـ)، (د.ت)، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط)، ص:80-81. والراغب الأصفهاني (ت، 502هـ)، 1412 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، المصدر السابق، ص: 560-561، والأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، (ت: 926هـ)، 1411 هـ، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: د. مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، ص:66-67. الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، 1419هـ -1998م، **كتاب الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص:611.

[2] ينظر: الكردي، د. راجح عبد الحميد، 1412هـ -1992م، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيد، ص:459.

أما مرتكز المعرفة في القرآن فنرى أن القرآن الكريم يرتكز في بنائه المعرفي على معرفة أصول الإيمان وأركانه، وتصديقها والإقرار بها والعمل وفق مقتضاها. وعلى معرفة أصول التشريع وتطبيقها في الحياة والاحتكام إليها.

ثالثًا: مفهوم المعرفة عند النورسي:

استبصر الأستاذ النورسي قضية المعرفة مستنبطًا مفهومها من مشكاة الوحي القرآني، فتوصل إلى أنها الأساس في إدراك الحقائق الإيمانية (وجود الله، وحدانيته، النبوة، العدالة الإلهية، العبودية، البعث)، ومعرفة الكون والغاية من وجوده، ومعرفة الإنسان والغاية من استخلافه[1]. متخذًا إياها ركائز فكرية في استكناه حقائق القرآن واستجلائها وتصديقها، ودحض النظريات الفلسفية في بنائها المعرفي؛ وذلك لأن تلك المعارف مترابطة من حيث المفهوم ومتلازمة من حيث الإسناد.

---

[1] فصلت القول عن الحقائق الإيمانية في الفصل الأول، وتناولت قضية الوجود في مظان عدة من البحث، وكذلك تناولنا موضوع الإنسان في المطلب السابق.

المطلب الثاني

مصادر المعرفة في القرآن الكريم

أولى القرآن الكريم مكانةً سامقة للمعرفة وأهتم بها اهتمامًا بالغًا؛ لكونها الأساس الذي تبنى عليه المقاصد القرآنية، إذ يتوقف تحقيقها على المعرفة المؤدية إلى الإيمان بها، إذ يلزم لتحقيق المقاصد وجود المعرفة السليمة. وقد أرسى القرآن الكريم أسسًا علمية لبناء منظومة معرفية شمولية متكاملة تخاطب الإنسان في مداركه الروحية والعقلية والحسية والمنطقية والعلمية، إذ اتخذ من الوحي والعقل والكون والحياة مصدرًا من مصادر المعرفة. وقد استلهم النورسي من روح القرآن مصادر المعرفة، وقد ارتأيت أن أقسمها على قسمين:

القسم الأول: مصادر المعرفة الغيبية (الوحي والنبوة).

الوحي والنبوة: وهما المصدران المختصان بمعرفة عالم الغيب وأصول الإيمان، والأحكام الشرعية. وقد تناول الأستاذ النورسي قضية المعرفة الغيبية مبينًا أن الإنسان عاجز عن معرفة العلوم الغيبية المطلقة، ولا سبيل له لمعرفتها بالحواس والعقل. مؤكدًا أنه بإمكان حواس الإنسان وتفكيره العقلي معرفة وجود الله ووحدانيته، لكنه يظل عاجزاً عن فهم أوامره ونواهيه ومقاصدهما، إذ قال:" ما دام الكون قد خُلق لأجل الحياة، وإن الحياة هي أعظم تجلٍ، وأكملُ نقش، وأجمل صنعة للحي القيوم جلّ جلاله، وما دامت حياته السرمدية الخالدة تظهر وتكشف عن نفسها بإرسال الرسل وانزال الكتب، إذ لو لم تكن هناك رسل ولا كتب لما عُرفت تلك الحياة الأزلية، فكما أن تكلم الفرد يبين حيويته وحياته كذلك الأنبياء والرسل (عليهم السلام) والكتب المنزلة عليهم، يبينون ويدلون على ذلك المتكلم الحي الذي يأمر وينهى بكلماته وخطاباته من وراء الغيب المحجوب وراء ستار الكون. فلابد أن الحياة التي في الكون تدل دلالة قاطعة على الحي الأزلي سبحانه وتعالى، وعلى وجوب وجوده، كما أن شعاعات الحياة الأزلية

كذلك وتجلياتها تنظر وتتوجه إلى مالها ارتباطات وعلاقات معها من أركان الإيمان مثل إرسال الرسل وإنزال الكتب وتثبتهما رمزاً، ولا سيما الرسالة المحمدية والوحي القرآني. إذ يصح القول: إنهما ثابتان قاطعان كقطعية ثبوت الحياة، حيث إنهما بمثابة روح الحياة وعقلها" [1]. وهذا بحد ذاته برهان على أن الإنسان مفتقر بالضرورة العقلية إلى الوحي لمعرفة الأمور الغيبية بوساطة الرسل (عليهم السلام)، وقد برهن الأستاذ ذلك بأربعة براهين عقلية ذكرتها في مظانها من الرسالة [2].

ونرى أن الاعتماد على الوحي مصدرًا للمعرفة الغيبية لا يقلل من شأن العقل والحواس، إذ أنهما مصدران للمعرفة في عالم الشهادة، وبإمكانهما معرفة عالم الغيب نسبيًا من خلال الاستدلال بعالم الشهادة وآثاره على وجود مؤثر خالق للعالم واجب الوجود، والإيمان بإمكانية البعث قياسًا على مشاهدة إحياء الكائنات الحية في الربيع بعد ذبولها وهلاكها في الخريف، والاستدلال بالعناية الفائقة بالكائنات والعدل الكوني والبيئي على وجود عدالة مطلقة في عالم الغيب. وهذه الأدلة تثبت عدم اكتفاء العقل والحواس في المعرفة، وأن العقل نفسه يقر بعجزه ونقصانه بدلالة ظهور البداء[3] في اختياراته، وبدلالة اختلاف العقول فيما بينها في القضية الواحدة، ومحدوديته وتقيده بالحواس.

وبهذا تمت البرهنة على أن الوحي لا يحرم العقل والحواس من دورهما في المعرفة، بل إن العقل وسيلة لإثبات والوحي وتصديقه. وإنه يلزم بالضرورة العقلية أن يُسّلِم العقل والحواس للوحي في مالا يمكن أن يدركانه. ويمكن للباحث أن يبين أن الوحي يعد مصدرًا مباشرًا للمعرفة في أصول

---

[1] النورسي سعيد، 2011، **الكلمات**، ص:116.

[2] ينظر: الفصل الأول، المطلب الرابع.

[3] يقصد بالبداءة: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، واستصواب شيء علم بعد أن لم يعلم. ويقال بدا لي في هذا الأمر بداء، أي: ظهر لي فيه رأي آخر. إبراهيم مصطفى وآخرون، (د.ت) **المعجم الوسيط**، ج1، ص:45.

الاعتقاد ومبادئه، والأحكام الشرعية العملية، والثواب والعقاب الآخروي، والأخبار الغيبية (غيب الماضي والحاضر والمستقبل)، والقيم الخلقية.

القسم الثاني: مصادر المعرفة المشاهدة (الكون والعقل).

1- **الكون**: وهو مصدر لمعرفة عالم الشهادة، وقد حسب النورسي الكون قرآنًا منظورًا، أي: مصدرًا للمعرفة المشاهدة والمحسوسة، موضحًا أن كل علم من العلوم التجريبية والطبيعية والفلكية اكتشفها الإنسان من تفكره في آفاق الكون، والبيئة، وكل هذه العلوم تعد وسائلَ معرفية للتفكير العقلي المؤدي إلى الإيمان بالخالق [1]. أي: أن ثمة علاقة متوازنة ومتكاملة بين المعارف المشاهدة وغاياتها والمعارف الغيبية ومقاصدها. فكما أن المعارف المشاهدة تؤدي إلى معرفة الخالق، فكذلك معرفة الخالق تقتضي السير في الأرض، والبحث في كيفية بدء الخلق، كما قال تعالى: ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ (العنكبوت: ٢٠).

وقد أثبت الأستاذ النورسي تكامل المصدرين (الوحي والكون) من خلال مرتكزين:

الأول: الربط بين كتاب الكون والكتاب المقروء: فقد عد معرفة الوجود والكون سبيلًا إلى معرفة الحقائق الإيمانية في القرآن الكريم، إذ قال:" إن كتاب الكون المشهود بآياته الشؤونية تفسر تلك الآيات القرآنية، وتقربها إلى فهمك بإراءة كثير من نظائرها المشهودة لعينيك"[2]. وأكد أن معرفة كل أثر من آثار الخلق الموجود في الكون دلالةً حسية تستوجب الإيمان بالحقائق القرآنية، إذ قال" إن حروف هذا الكتاب (الكون) ونقاطه فرداً فرداً أو مجموعة، يتلو كلٌ بلسانه الخاص: ﴿ **وَإِنْ**

[1] ينظر: النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص: 412.

[2] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:436.

مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ (الإسراء: 44). ويبين وجود الخالق العظيم ووحدانيته. فكل ذرة في الكون تشهد شهادة صادقة على وجوب وجود الخالق الحكيم جل جلاله"[1]. وعدّ كتاب الكون أول دليل على معرفة الله، إذ يقول:" إن ما يعرف لنا ربنا هو ثلاثة معرفين أدلاء عظام، أوله كتاب الكون"[2].

الثاني: الربط بين الكون والإنسان: فقد وصف الكون بالعالم الأكبر والإنسان بالعالم الأصغر وبرهن أنهما دليلان متكاملان على وجود الله ووحدانيته، إذ قال:" إن العالم الأكبر أي الكون كله، والإنسان وهو العالم الأصغر ومثاله المصغر، يظهران معـاً دلائل الوحدانية المسطّرة في الآفاق والأنفس بقلم القدر والقدرة... "[3].

وهكذا يظهر لي أن منهجية النورسي في المعرفة، هي أن معرفة الأثر تؤدي إلى معرفة المؤثر، ومعرفة عالم الشهادة تستلزم معرفة عالم الغيب، ومعرفة الخلق تقتضي وجود خالق. وإن معرفة الله ليست منتهى الغاية بل معرفته تستلزم الإيمان به والانقياد له، ومحبته واتباع أوامره، واجتناب نواهيه لتحقيق السعادة في الدارين، إذ قال: "اعلم يقيناً أن أسمى غاية للخلق، وأعظم نتيجة للفطرة الإنسانية. هو (الإيمان بالله). واعلم أن أعلى مرتبة للإنسانية، وأفضل مقام للبشرية. هو (معرفة الله) التي في ذلك الإيمان. واعلم أن أزهى سعادة للإنس والجن، وأحلى نعمة. هو (محبة الله) النابعة من تلك المعرفة. واعلم أن أصفى سرور لروح الإنسان، وأنقى بهجة لقلبه. هي (اللذة الروحية) المترشحة من تلك المحبة" [4].

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، ص:412.

[2] النورسي سعيد،2011، **الكلمات**، ص:255.

[3] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص: 285.

[4] النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ص273.

ومن هنا يتجلى للباحث أن منهج المعرفة القرآني قائم على مثلث معرفي ذي ثلاثة أضلاع: الأول: معرفة أصول الإيمان، والثاني: معرفة الكون وتسخيره، والثالث: معرفة الإنسان والغاية من استخلافه. ويعد هذا المثلث المعرفي منطلقًا تنظيريًا يستهدف البحث والتحري للوصول إلى المعرفة الحقيقية، وتحصيل السعادة الأبدية في الدنيا والآخرة. وإن المعرفة وسيلة إلى الإيمان وشرط لصحتها، وإن الإيمان نتيجة وثمرة من ثمرات المعرفة الحقيقية. إذ يلزم من وجود الإيمان وجود المعرفة، ولا يلزم من عدمه عدمها، فيقتضي بالضرورة العقلية أن يكون كل مؤمن عارف، ولا يقتضي أن يكون كل عارف مؤمن.

2-**العقل**:أولى النورسي اهتمامًا بالغًا بالعقل وعدّه مناطًا للمعرفة، وأداة للتفكير والتدبر والنظر في الأمور، والاجتهاد في القضايا المادية والمعنوية؛ للوصول إلى معرفة حقيقية تخدم الغاية التي من أجلها استخلف الإنسان في الأرض، معتمدًا في ذلك على فواتح الآيات وخواتمها التي ترشد إلى التفكير والنظر والتعقل والتذكر والاعتبار بالأمور، إذ قال:" وما جعل الإسلام يتجلى يومًا ، وتنكشف حقائقه، وتنبسط بنسبة انبساط أفكار البشر إلا تأسسه على الحقيقة، وتقلده البرهان، ومشاورته العقل واعتلاؤه عرش الحقيقة، ومطابقته دساتير الحكمة المتسلسلة من الأزل إلى الأبد، ومحاكمته لها، ألا يشاهد كيف يحيل القرآن الكريم في فواتح أكثر الآيات وخواتمها البشر إلى مراجعة الوجدان واستشارة العقل بقوله تعالى:﴿ أفلا ينظرون﴾ و﴿ فأنظروا﴾ و﴿ أفلايتدبرون﴾ و﴿أفلا تتذكرون﴾ و﴿ تتفكروا﴾ و ﴿ يعقلون﴾ ﴿ومايشعرون﴾ و ﴿لا يعقلون﴾ و ﴿ يعلمون﴾ و ﴿ فأعتبروا يا أُلي الأبصار﴾"[1].

[1] النورسي سعيد،2011م، **صيقل الإسلام** : ص47-48.

وبعد تتبعنا واستقرائنا للآيات القرآنية التي حوت مشتقات لفظ (العقل) ومضامينه [1]، وأقوال الفلاسفة والمفكرين المسلمين وغيرهم في العقل [2]، توصل إلى أن العقل أداة للمعرفة ومصدر لها، فهو أداة لإدراك المعرفة الغيبية، أي وسيلة لتلقي الوحي وفهمه، وفهم أصول الإيمان ومقاصد الشريعة وتقبلها، وذلك لأن العقل أثبت أنه لا يمكن أن يستقل بنفسه في فهم الغيب وأصول الاعتقاد. أما المعارف الدنيوية فيمكن اعتبار العقل مصدرًا لها وجعل الحواس وسيلة إليها.

وبهذا نستنتج أن الوحي والنبوة مصدران للمعارف الغيبية والعقل وسيلة لقبولها وفهمها، والكون والعقل مصدران للمعرفة المشاهدة، والحواس وسيلة لإدراكها.

---

[1] ينظر: على سبيل المثال: سورة البقرة:37، 44، 164، وسورة الأنبياء:51، وسورة العنكبوت:43، وسورة الحشر:2.

[2] ينظر على سبيل المثال: الكردي، د. راجح عبد الحميد، 1412هـ -1992م، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، المصدر السابق، ص:711-712. وملكاوي، فتحي حسن،1401هـ-1981م، **منهجية التكامل المعرفي**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د.ط)، ص:218-220، وألكسيس كاريل، (د.ت)، **الإنسان ذلك المجهول**، ص:98.

المطلب الثالث

مفهوم المعرفة ومصادرها عند الفلاسفة وتفنيدها

أولاً: مفهوم المعرفة ومصادرها عند الفلاسفة.

تمثل نظرية المعرفة مرتكزًا رئيسًا للدراسات الفلسفية القديمة والحديثة، وقد كانت ذا أهمية عند الفلاسفة والمفكرين الباحثين عن معرفة الوجود وماهية الإنسان، وغايته في الحياة. وقد اختلفوا في بحثهم عن المعرفة وماهيتها اختلافًا كبيرًا، بناءً على اختلافهم في تعين مصادرها وتحديد الوسائل الموصلة إليها، وقد تعدت اختلافاتهم حد التنوع إلى حد التناقض والتضاد في الرؤى. وسأورد أهم المذاهب الفلسفية ورؤاها في البحث عن المعرفة ومفهومها:

أولاً: ذهبت المدرسة الفلسفية السوفسطائية إلى عدم وجود مصدر حقيقي للمعرفة أو وسيلة مضمونة موصلة إليها، إذ رفضوا المعرفة العقلية والحسية، وكذلك أنكرت أن تكون للنفس البشرية ملكة الوعي والإدراك. وبناء على ذلك تعد المعرفة عندهم مستحيلة الإدراك [1].

ثانيًا: يرى أتباع الفلسفة العقلية أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة واكتفوا به في الاستدلال للتوصل إليها من دون اللجوء إلى المقدمات التجريبية، إذ ذهب أفلاطون بأن العقل هو السبيل الأمثل لإدراك المعرفة مبينًا أن موضوع المعرفة هو (عالم المثل)، وأنه لا يدرك إلا بالعقل، ومن

---

[1] ينظر: البدوي د. عبد الرحمن، 1984م، **موسوعة الفلسفة**، ص:589. د. ماجد فخري،1991م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص:53-58. والكردي، د. راجح عبد الحميد، 1412هـ -1992م، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص:514.

هنا تبنى (النظرية العقلانية في المعرفة)، وقد أيده أرسطو وديكارت في اعتبار العقل مصدراً للمعرفة رغم تحفظهما على اعتبار عالم المثل موضوعًا للمعرفة [1].

ثالثًا: اعتمدت الفلسفة الوجودية على الحس وحده في الوصول إلى المعرفة، إذ اعتبرت الإحساس مصدرًا للمعرفة، وقد أنكرت اعتبار العقل أداة لمعرفة الحقيقة. وكذلك رفضت قدرته على إدراك التجربة الإنسانية الحية والإلمام بعلاقة الإنسان بالكون [2].

رابعًا: ارتكزت الفلسفة النفعية على مجموعة من الفلسفات المتباينة التي تسمى بالفلسفة البراغماتية، وهي التي تعتمد على مبدأ تحقيق اللذة والمنفعة، إذ المعرفة الحقيقة -بحسب رؤيتها- هي ما تؤدي إلى نتائج عملية نفعية محققة [3].

خامسًا: ذهبت أصحاب الفلسفة التجريبية إلى أن الحقائق المعرفية تتجاوز الواقع الحسي، وأنها محصورة في التجربة والخبرة، وعدوا التجربة المصدر الأول لمعارف الإنسانية كافة، والمقياس العام في المجالات كلها. واستبعدوا الدين والوحي وكل تفكير قلبي من نطاق البحث بحجة كونها عقيمة غير نافعة من جهة، وكونها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي الناضج من جهة أخرى، فلا يمكن بيان صوابها من خطئها، وذلك لعدم خضوعها للتجربة والحس العلمي [4].

---

[1] ينظر: د. محمود زيدان،1423هـ-1012م، **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، الدمام: مكتبة المتنبي، ص:21-23. وحنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، المصدر السابق، ص:100،218.

[2] حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، ص:115-116.

[3] ينظر: جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، المصدر السابق، ص:110-111، وأندريه لالاند،2001، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: ص:1514،

[4] ينظر: جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، ص:35. والصدر، محمد باقر ،1402هـ-1982م، **فلسفتنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (د.ط)، ص:74-75.

وبعد أن تحرينا عن مفهوم المعرفة في رؤى الفلاسفة توصل إلى أن الاختلاف الحاصل بينهم في مفهومها، والتناقض بين مذاهبهم والتضاد بين آرائهم يوحي بأن المعرفة الحقيقية غير ممكنة، وإن إدراك الحقائق بعيد المنال. وهذه الفكرة تلغي وظيفة الإنسان والغاية من استخلافه في الأرض، وتقلل من شأنه وتحط من مرتبته السامية بين المخلوقات إلى المرتبة الحيوانية. ورغم اختلافاتهم استدركنا أن ثمة قاسمًا مشتركًا بينهم وهو أنهم متفقون على إلغاء دور الوحي في البناء المعرفي، وإلغاء المعارف المستنبطة من الرسالات السماوية، والاعتماد على الإنسان نفسه في الوصول إلى المعرفة. والبحث عن المعرفة منذ وجود الإنسان والمراحل الزمنية التي مر بها.

ثانيًا: الرد على المذاهب الفلسفية في رؤيتها المعرفية:

ونرى أن يُقتصر الرد على المذهبين (السوفسطائي والتجريبي)، وذلك لأنه سبق الرد بالتفصيل على المذهب العقلي والوجودي والبراغماتي في الفصول والمباحث المنصرمة.

أما بخصوص المذهب السوفسطائي، فهو مذهب مبني على مغالطات فكرية وأقيسة باطلة، وإن الاختلاف والتضارب والتناقض الواقع بين آراء اتباع هذه المدرسة تقضي بسقوطها وبطلانها. ولهذا رفضها جمهور الفلاسفة بدءًا من سقراط وأفلاطون وأرسطو وانتهاءً بديكارت وكانت [1].

فأما الفلسفة التجريبية فمع أنه لا يمكن إنكار فضل التجربة ومدى خدمتها في مجالات علمية، إلا أنه لابد من البيان إنها ليست المنبع الأساس، والمقياس الرئيس للأفكار، وقد بُرهِن إسقاطها بالمنطق الفلسفي نفسه. فثمة أدلة عدة–من وجهة نظرنا–على بطلانها من أساسها، منها:

---

[1] ينظر: أ.د سعد الدين السيد صالح،1419هـ–1998م، **قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية**، المصدر السابق، ص:58. البدوي د. عبد الرحمن، 1984م، **موسوعة الفلسفة**، ص:586، وحنا أسعد فهمي،2009م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، ص: 87.

1- إن المعارف الغيبية التي أثبت العقل وجودها بالضرورة، والأقيسة المنطقية، والأدلة الكلامية، إنها لا تخضع للتجربة العلمية، وعدم خضوعها لها يستلزم نفيها، وإنكارها وهذا بدوره يستوجب إنكار العلة الغائية في حدوث العالم والكائنات.

2- إن الضرورة العقلية تقتضي أن يكون ثمة معارف ثابتة للعقل مستقلة عن التجربة، وذلك لأن النظريات تبتنى على أسس معرفية مسبوقة، وعلى ضوء إدراكات حسية مفهومة؛ لذلك فإن استنتاج مفهوم خاص من الظواهر المحسوسة بالتجربة تستلزم أن يُسبق بمعرفة أن تلك الظواهر بطبيعتها تستدعى مفهومًا كذلك المفهوم المستنتج. وبناءً على ذلك فإن رفض المعارف العقلية المستقلة عن التجربة، يؤدي إلى تعذر أن يتعدى دور الإحساس إلى دور النظرية، وكذلك لا يمكن التأكد من صحة النظرية والاستنتاج بإعادة التطبيق وتكرار التجربة [1].

3- إن المذهب التجريبي يؤدي إلى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء. ولا يخفى أنه يلزم من إسقاط مبدأ العلية انهيار العلوم الطبيعية جميعها، وذلك لأن قانون العلية هي المرتكز الأساس لتلك العلوم بدليل أن مبدأ العلية تستوجب امتناع الصدفة، فلو كانت الصدفة جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي أن يصل إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه. وإن مبدأ الانسجام بين العلة والمعلوم الذي يقرر أن الأمور متماثلة في الحقيقة، لابد أن تكون مستندة إلى علة مشتركة [2].

---

[1] ينظر: صدر، محمد باقر،1402هـ-1982م، **فلسفتنا**، ص:91 -92.

[2] ينظر: صدر، محمد باقر،1402هـ-1982م، **فلسفتنا**، ص:82-83.

المطلب الرابع

الموازنة بين المعرفة القرآنية والمعرفة الفلسفية

بعد أن بيّنت مفهوم المعرفة ومصادرها في القرآن الكريم والفلسفة، ارتأيت-بناءً على معطيات المطالب السابقة -أن أوازن بين المعرفتين من حيث إمكانية تحقيقها وغاياتها وثمراتها:

أولاً: إمكانية تحقيق المعرفة: إن القرآن الكريم يتميز بالتكامل المعرفي، وضرورة إدراك المعرفة في المناحي جميعها، منها: القضايا الغيبية والتاريخية والمستقبلية والواقعية والأحكام التشريعية؛ وذلك لأن حمل الأمانة والإيمان والاستخلاف كلها تقتضي المعرفة الكاملة للسير وفق مقتضاها. وتختص المعرفة القرآنية بأنها ممكنة الإدراك؛ لأنها تعتمد على الوحي الإلهي في معرفة الأمور الغيبية، وتستند على أصول الإيمان والمعارف التي سبقت وجود الإنسان كنشأت الخليقة، وكذلك المعارف المستقبلية الغيبية كالأمور التي تقع بعد موت الإنسان وفناء الكون. وجعل العقل في كل ذلك وسيلة لبرهنتها وإمكانية تحقيقها بالأقيسة المنطقية والأدلة العلمية. وقد ارتكز القرآن الكريم في معرفة الأمور المشاهدة الواقعية على الكون والعقل وعدهما مصدرين للمعرفة الواقعية المشاهدة وجعل الحواس وسيلة إليها.

أما المعرفة الفلسفية فهي ناقصة لكونها مقصورة على الأمور المشاهدة والمحسوسة، ولا تتعدى إلى الأمور الغيبية الميتافيزيقية، وإنها معرفة غير ممكنة التحقيق، وذلك لأن المدارس الفلسفية -كما أسلفنا-اختلفت في مصادر المعرفة، إذ إن كل مدرسة اعتمدت على مصدر خاص بها وأنكرت المصادر الأخرى ورفضتها. فلو أُعتمِد على مصدر إحدى المدارس لما أمكن التوصل

إلى المعرفة الكاملة، ولا يمكن الاعتماد على مصادرهم جميعًا في وقت واحد؛ لأن بينها تعارضًا وتناقضًا. وهكذا نثبت عدم إمكانية إدراك المعرفة عن طريق الفلسفة [1].

ثانيـًا: الغاية من المعرفة: إن المعرفة القرآنية وسيلة وليست غاية، فهي طريقة موصلة إلى الإيمان بأصول الدين وأركانه، وإدراك الغاية من استخلاف الإنسان التي هي: استعمار الأرض ماديـًا ومعنويًا وتحكيم شرع الله لتحقيق السعادة في الدارين. وقد أشار إلى ذلك النورسي في تفسيره لقوله تعالى:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ (الذاريات:56)، إذ قال:" يفهم من أسرار هذه الآية الجليلة: أن حكمة مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا والغاية منه، هي: معرفة خالق الكون سبحانه، والإيمان به، والقيام بعبادته. كما أن وظيفة فطرته، وفريضة ذمَّته، هي: معرفة الله

---

[1] تناولت في المطلب السابق مصادر المذاهب الفلسفية في المعرفة وبينت تناقضها في ذاتها، وقد تناول الأستاذ النورسي مذهبين من مذاهب الفلاسفة في معرض رده على المعرفة الفلسفية قائلًا:" إن هؤلاء الفلاسفة الذين لم يتسنّ لهم النظر إلى الموجودات بنور القرآن المبين، عندما نظروا إليها بمنظار (الطبيعة) و (الأسباب) توصلوا إلى أن وجود هذه الموجودات، وافتراض تشكلها بعوامل (الطبيعة) و(الأسباب) مسألة تطرح مشكلات عويصة بدرجة الامتناع ، فانقسم هؤلاء الفلاسفة إزاء هذه العقبة الكأداء إلى قسمين:قسم منهم صاروا سوفسطائيين وتركوا العقل الذي هو خاصة الإنسان...، إذ وصل بهم أمر فكرهم إلى إنكار الوجود عموماً، بل حتى إنكار وجودهم، وذلك عندما رأوا أن هذا الإنكار أجدى على العقل وأيسر عليه وأسلم من تصور (الطبيعة) و (الأسباب) مالكة لزمام الإيجاد، فأنكروا وجود أنفسهم ووجود الموجودات جميعاً، فسقطوا في هاوية الجهل المطلق.

أما القسم الثاني: فقد نظروا إلى الموجودات أنها لو سلّم إيجادها إلى (الأسباب) و(الطبيعة) كما هو شأن أهل الضلالة فإن إيجاد شيء صغير جداً كالبعوضة أو البذرة فيه من المشكلات مالا يحد، ويقتضي قدرة عظيمة لا يبلغ مداها العقل، فوجدوا أنفسهم مضطرين إلى إنكار (الإيجاد) نفسه، فقالوا: (لا يستحدث شيء من العدم) ورأوا أن إعدام الشيء محال أيضا فقرروا أنه (لا يفنى الموجود). وتخيلوا جملة من الأوضاع الاعتبارية ساريةً ما بين تحليل وتركيب وتفريق وتجميع، ناتجة عن حركات الذرات، وسيل المصادفات! فتأمل في هؤلاء الذين يظنون أنفسهم في ذروة العقل، قد سقطوا في حضيض من الحماقة والجهل، واعلم من هذا كيف تضع الضلالة هذا الإنسان المكرّم – حين يلغي إيمانه – موضع سخرية وازدراء من كل أحد". النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ص: 271–272.

والإيمان به، والتصديق بوجوده ووحدانيته إذعاناً ويقيناً..ذلك الإيمان الذي هو أس الأساس لتلك الحياة الأبدية ومفتاحها"[1].

أما المعرفة الفلسفية فمنتهى غايتها هي إدراك حقيقة الوجود ونشأته، والإنسان وماهيته، والارتقاء بمنظومة العقل البشري لتحقيق السعادة الدنيوية فحسب، التي هي منتهى غاية الإنسان بحسب المنظور الفلسفي[2].

ثالثًا: نتاج المعرفة وثمراتها: من المعلوم أن نتاج الشيء وثمراته مبني على أصوله، فكلما كانت الأصول راسخة ومحكمة أنتجت ثمرات رصينة. وللأستاذ النورسي إرهاصات قيمة في الموازنة بين المعرفة القرآنية والمعرفة الفلسفية، أذكر منها:

1- المعرفة القرآنية تتعدى المعرفة البسيطة المشاهدة إلى العلم بخوارق القدرة الإلهية، في حين أن المعرفة الفلسفية تقف عند الأمور المعتادة المألوفة، وتتجاهل معجزات القدرة الإلهية الواضحة للعيان، كما قال النورسي: " إن القرآن الكريم، ببياناته القوية النافذة، إنما يمزّق غطاء الألفة وستار العادة الملقى على موجودات الكون قاطبة، والتي لا تُذكر إلا أنها عادية مألوفة مع أنها خوارق قدرةٍ بديعة ومعجزاتها العظيمة. فيكشف القرآن بتمزيقه ذلك الغطاء حقائق عجيبة لذوي الشعور، ويُلفت أنظارهم إلى ما فيها من دروس بليغة للاعتبار والعظة، فاتحـًا كنزاً لا يفنى للعلوم أمام العقول. أما حكمة الفلسفة، فهي تخفي جميع معجزات القدرة الإلهية وتسترها تحت غطاء الألفة والعادة، فتجاوزها دون اكتراث. بل تتجاهلها دون

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الشعاعات**، ص: 129.

[2] ينظر: يوسف كرم،1355هـ-1936م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص:83. وبيتر كونزمان وآخرون، 2003، **أطلس الفلسفة**، ص:39.

مبالاة بها، فلا تعرض أمام أنظار ذوي الشعور إلا أفرادًا نادرة شذّت عن تناسق الخلقة، وتردّت عن كمال الفطرة السليمة مدّعية أنها نماذج حكمةٍ ذات عبرة" [1].

2- المعرفة القرآنية تترجم المعارف الكونية مبرهنةً بها المعارف الغيبية، وتعد الكائنات كلها حروفًا تتجلى معانيها في عظمة الخالق وقدرته وعدله ورحمته. في حين أن منتهى غاية المعرفة الفلسفية هي إدراك المعارف الكونية من دون تحليل لماهيتها وحِكَمها، وتعتبر الكائنات أسماءً تدلى على معان في نفسها، وتسند جمال الشيء إلى نفسه، منكرةً تجليات القدرة الإلهية فيه. وقد أوضح ذلك النورسي بقوله:" إن القرآن الكريم (المقروء) هو أعظم تفسير وأسماه، وأبلغ ترجمان وأعلاه لهذا الكون البديع، الذي هو قرآن آخر عظيم (منظور). إن ذلك الفرقان الحكيم هو الذي يرشد الجن والإنس إلى الآيات الكونية التي سطَّرها قلمُ القدرة الإلهية على صحائف الكون الواسع ودبجها على أوراق الأزمنة والعصور. وهو الذي ينظر إلى الموجودات -التي كل منها حرف ذو مغزى -بالمعنى الحرفي، أي ينظر إليها من حيث دلالتها على الصانع الجليل. فيقول: ما أحسنَ خلقه... وهكذا يكشف أمام الأنظار الجمالَ الحقيقي للكائنات. أما ما يسمونه بعلم الحكمة وهي الفلسفة، فقد غرقت في تزيينات حروف الموجودات، وظلّت مبهوتة أمام علاقات بعضها ببعض، حتى ضلت عن الحقيقة. فبينما كان عليها أن تنظر إلى كتاب الكون نظرتها إلى الحروف -الدالة على كاتبها -فقد نظرت إليها بالمعنى الاسمي، أي أن الموجودات قائمة بذاتها، وبدأت تتحدث عنها على هذه الصورة فتقول: ما أجمل هذا! بدلاً من: ما أجمل خلق هذا، سالبة بهذا القول الجمال الحقيقي للشيء. فأهانت بإسنادها الجمال إلى

---

[1] النورسي سعيد،2011م، **الكلمات**، ص: 148.

الشيء نفسه جميع الموجودات...نعم! إن الفلسفة الملحدة إنما هي سفسطة لا حقيقة لها وتحقير للكون وإهانة له"[1].

3- المعرفة القرآنية تجمل في تفسير خواص الموجودات وماهياتها المادية الظاهرة، في حين أنها تفصل في بيان وظائفها ومقاصدها التي تنمّ عن عبوديتها التي أناطها بها الخالق. أما المعرفة الفلسفية فتفصل في بيان ماهية الموجودات وخواصها بينما تتناول وظائفها بصورة مجملة مقتضبة. وقد عرج على ذلك الأستاذ بقوله: "إن فلسفة البشر وحكمته تنظر إلى الدنيا على أنها: ثابتة دائمة، فتذكر ماهية الموجودات وخواصها ذكراً مفصلاً مسهبـًا، بينما لو ذكرتْ وظائف تلك الموجودات الدالة على صانعها فإنها تذكرها ذكراً مجملاً مقتضبـًا، أي: أنها تفصّل في ذكر نقوش كتاب الكون وحروفه، في حين لا تعير معناه ومغزاه اهتمامـًا كبيراً. أما القرآن الكريم فإنه ينظر إلى الدنيا، على أنها: عابرة سيّالة. متقلبة لا قرار لها ولا ثبات؛ لذا يذكر خواص الموجودات وماهياتها المادية الظاهرة ذكراً مجملاً مقتضبـًا، بينما يفصل تفصيلاً كاملاً لدى بيانه وظائفها التي تنمّ عن عبوديتها التي أناطها بها الصانع الجليل، ولدى بيانه مدى انقياد الموجودات للأوامر التكوينية الإلهية، وكيف وبأي وجه من وجوهها تدل على أسماء صانعها الحسنى"[2].

---

[1] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص:141-142.

[2] النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ص: 501.

الخـــاتمة

بعد هذه الدراسة الفكرية الفاحصة الماحصة في رسائل النور بحثًا عن مظان رؤى المجدد سعيد النورسي، وآرائه في محاججته العقلية، والفلسفية، والعلمية، مع الفلسفات الإلحادية، وذوي الفكرانيات المعاصرة، توصلنا إلى نتائج جمة، منها:

1. إنّ القرآن الكريم كتاب عالمي بل كوني، وأنه كشاف لعالم السماوات والعوالم الغيبية، وأنه منهج للحياة الأبدية، ونظام متكامل معصوم للحياة الدنيوية، وترجمان للآيات التكوينية، ودستور للآيات التشريعية، وأنه يدعو إلى الثوابت الكبرى في الوجود، منها: الإيمان بالوحدانية، واستعمار الأرض ماديًا ومعنويًا، والإصلاح فيه بتطبيق شرع الله ونشر عدالته.
2. اتبع الأستاذ النورسي أصول علم الحجاج وجددها في محاججته لبرهنة الحقائق القرآنية، ونقض الفلسفة الإلحادية والمذاهب الفكرية. إذ جمع بين الحجج القرآنية والعقلية والفلسفية والمنطقية والكلامية والعلمية ووفق بينها، وانفرد بأساليب حجاجية، إذ اتبع مسلك التواصل والحوار، ومسلك التأسيس والبرهنة، ومسلك الموازنة والترجيح، ومسلك التفكيك والنقد.
3. سلك الأستاذ النورسي مبدأ التوازن والشمولية في محاججته لخصوم الدين، وجعل من رسائل النور منهجًا حجاجيًا جديدًا لإعادةِ بناءِ التوحيد على أسسٍ علمية محكمةٍ حوت مراتبَ الحجج جميعَها البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية، والأقيسةَ المنطقية جلَها، وأصولَ الاستدلال الكلامي أغلَبها. وقد صاغها صياغة علمية عقلية منطقية مخاطبًا بها مدارك الإنسان جميعها مبتغيًا بذلك إحياء الوجدان والفطرة في مكامن الإنسان، واستمالة القلوب إلى الإيمان وإقناع العقول بالحقائق الإيمانية وأركانها.

4. إن قاعدة الإنصاف عند النورسي في المحاجة مع المخالفين له، اقتضت الجمع بين الاعتراف بإيجابيات المخالف، ونقد البناء لسلبياته وتقويمها بوضع حلول منطقية لها.

5. إن التجديد مصطلح شرعي يقصد به عملية إصلاحية لتجديد العمل بمقتضى الكتاب والسنة، وإحياء ما اندرس من معالم الدين، وتطهيره من الأفكار الدخيلة. والأستاذ النورسي يعد مجدداً في عصره بأدلة، منها أن حديث التجديد ينطبق عليه بفهم كثير من العلماء المعاصرين له والمتأخرين عنه، ولتوفر شروط المجدد فيه، ولدوره العظيم في إحياء الدين وتجديد معالمه، وإصلاح مجتمعه، ومواجهته الغزو العسكري والفكري على الإسلام.

6. اعتمد الأستاذ النورسي بعد القرآن والسنة، على الفلسفة وعلم الكلام بعد تجديد أساليبهما وتنقيتهما من الأمور التي تخالف العقيدة الصحيحة في برهنة حقائق الإيمان، إذ قام بتجريدهما مما اعتورهما من المصطلحات الجافة، وأبعدهما عن أساسهما القديم القائم على المصطلحات التجريدية، فتناولهما بأسلوبٍ مناسبٍ لعقول معاصريه.

7. انتقد الأستاذ في رسائله المذاهب التي درست التوحيد نقدًا بناءً. إذ بيَّن أن المنهج الصوفي في دراسة التوحيد مبني على تربية النفوس وتزكيتها معتمد على الذوق والكشف لإيضاح الحقائق مهملاً قواعد العلم وأصوله. وانتقد الفلاسفة، وعلماء الكلام لتركيزهم على العقل والجدل والفلسفة المشوبة بالشبهات والزلات، وإفراطهم في التصورات المجردة والتدقيقات المعقدة.

8. إن الدليلين (العناية والاختراع) اللذين استدل بهما النورسي يفندان النظرية الداروينية، ويردان صراحة على نظرية (الانتخاب الطبيعي) وذلك بنفيهما أن تكون الأسباب الطبيعية العمياء الجاهلة موجدة للأشياء والأنواع، ويهدمان نظرية (التطور من سلف

واحد) وذلك بإثباتهما أن كل فرد، وكل نوع، صادر مباشرةً من يد القدرة الإلهية الحكيمة.

9. فنّد الأستاذ النورسي مصطلحات (الإلحاد والشرك ووحدة الوجود) مبرهنًا بأنها مفتقرة إلى الدليل العلمي، وعارية عن المنطق الحق لكونها بنيت على محالات غير محدودة. وقد التزم بالمنهج القرآني في برهنته لواجب الوجود ووحدانيته.

10. إن ضرورة النبوة والرسالة للبشرية قضية مسلّمة بالعقل والمنطق؛ وذلك لأن معرفة البشر نسبية قياساً بالعلوم الكونية المحسوسة والغيبية النسبية، ومعدومة قياساً بالعلوم الغيبية المطلقة، والدستور الإلهي ومسائل العبادات، ولا سبيل لإدراكها بالعقل رغم قدرة العقل معرفة وجود الله ووحدانيته لكنه يظل عاجزاً عن فهم أوامره ونواهيه ومقاصدهما.

11. إن القرآن الكريم معجزة خالدة بكيانه وليس بالصرفة، وإن معجزاته خالدة ومتنوعة ومناسبة لمقتضى حال المخاطب، وقدراته ومستواه المعرفي، ومتجددة وفق الاكتشافات العلمية والتحديات الفكرية الحضارية، ومبرهنة لكمال القرآن وعصمته وصلاحيته للأزمنة كلها والأمكنة جميعها، ومتجلية لحقائقه اللغوية، والبلاغية والأسلوبية والحجاجية، والمعرفية والعلمية والتشريعية ومبرهنة لها، وملزمة للخصوم للإقرار والإذعان.

12. إن العدالة الإلهية ليست قضية مختزلة في الأحكام الشرعية فحسب، بل إنها سر الوجود وأساسه، وإنها ظاهرة كونية وبيئية وسلوكية واجتماعية وتشريعية، فهي شاملة لمناحي الحياة كافة، ولها صلة جوهرية بالحكمة والرحمة والعناية.

13. إن معالم العدل في كتاب الله المشهود (الكون) تبرهن آيات العدل في كتاب الله المقروء (القرآن). وإن تجليات العدل الكوني والبيئي حجج برهانية على برهنة الحقائق

الإيمانية في القرآن الكريم، وتفنيد الفلسفة المادية الداروينية في تبنيها لنظريتي الانتخاب الطبيعي، والصراع من أجل البقاء.

14. إن أحكام القرآن التشريعية تسمو على القوانين الوضعية لكونها توفق بين متطلبات الروح والجسد والعقل والقلب. وتوازن بين حقوق الفرد وواجباته. وهي الأصلح للتطبيق ومسايرة الحياة؛ لأنها مؤسسة على أصول تحقق العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ومناطة بجملة من الضوابط الأخلاقية العادلة الباعثة على تحقيق التعايش والأمن المجتمعي. وذلك يبرهن مرونتها وصلاحيتها لكل حال وزمان ومكان.

15. القاسم المشترك بين مصطلحي (المدنية) و(الحضارة) هو المدلول المعجمي، وهو الاستقرار في مجتمع سكاني، وإن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين المصطلحين إذ المدنية أرضية للحضارة وقاعدة لها بحيث لا يمكن التحضر من دون عبور مرحلة التمدن واجتيازها، فالتحضر يأتي بعد التمدن، أما التمدن ليس بضرورة أن يكون تحضرًا، فكل تحضر تمدن، وليس كل تمدن تحضرًا، فبينهما علاقة عموم خصوص.

16. يختلف مدلول (المدنية) عن (الحضارة) من حيث إن (المدنية)تدل على التطور المادي والتكنولوجي والعمراني، ومنتهى غايتها تسهيل الحياة وترفيهه، في حين أن (الحضارة) تعكس البعد الفكري والروحي والأخلاقي والاجتماعي والغائي من الوجود، ومنتهى غايتها هي إسعاد البشرية والرقي بها إيمانيًا وماديًا ومعنويًا وعلميًا وأخلاقيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، وإنقاذها من الانحرافات والسقوط في المهالك.

17. العولمة هي نظام عالمي جديد يقوده الغرب سعيًا إلى الهيمنة على العالم علميًا وعسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا. وذلك عن طريق التأثير الإعلامي، وانفتاح الثقافات، والتقارب بين الأديان والحضارات، بصورة تؤدي إلى تفريغ الشعوب من معتقداتها

الدينية، وانتماءاتها الوطنية والاجتماعية والسياسية، واستدراجها إلى الخضوع لسلطتها المادية والمعنوية من خلال فرض الفلسفة البراغماتية النفعية المادية العلمانية، فهي في حقيقتها -رغم محاسنها- نظام استعماري غربي. وإن التقدم المادي لا يكون إرهاصاً لمستقبل أكثر اطمئناناً إلاّ باقترانه بالإيمان والأخلاق والقيم الكونية.

18. إن عالمية القرآنية تسمو وتهيمن على المدنية الغربية وعولمتها من وجوه كثيرة، منها أن مصدر الحضارة القرآنية هو الوحي الإلهي، وأسسها قائمة على الحق والفضيلة والتعاون والقيم الدينية واتباع الهدى. أما المدنية الغربية فمنبعها النظرية الداروينية القائمة على مبدأ (الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى)، وأسسها مبنية على القوة والمنفعة والصراع والعنصرية والأهواء، فأنتجت مجتمعات مبنية على العنصرية والأنانية والاستعلاء الحضاري رافضةً التعايش مع الآخرين، ومتسببةً في الانحطاط الخلقي، والانهيار الأسري والاجتماعي، ونشوب حروب مدمرة.

19. إنّ (الحكمة) مصطلح قرآني يقابل مصطلح (الفلسفة) في الفكر الغربي. والحكمة ضربان (حكمة قرآنية) وهي المعارف والعلوم التي جاء بها الوحي. و(حكمة إنسانية) وهي الرؤية الموصلة إلى معرفة الوحي وحقيقته، والعمل بمقتضاه. في حين أن (الفلسفة) هي وسيلة عقلية فكرية للبحث عن الحقيقة، فالفلسفة الحسنة هي التي توصل إلى الإيمان بالوحدانية والنبوة، والسيئة هي التي تثير الشبهات وتدعو إلى الإلحاد وتضلل الناس عن المنهج الرباني.

20. إن حكمة القرآن الكريم وعلومَه تهيمن وتسمو على الفلسفات الوضعية وعلومها. من حيث مصدر القرآن ومبعثه، وعالميته وتكامله المعرفي، واحتوائه على دساتير محكمة للحياة الدنيوية والأبدية، واختصاصه بسجية التوازن في طرحه،

واستيعاب خطاباته طبقات البشر كافة، وخرقه المألوف. أما الفلسفة الوضعية فقد ثبت محدودية مصدره الذي هو العقل ونقصانه وتفاوته بين البشر.

21. برهنت هذه الدراسة أن الإنسان كائن مخلوق مباشرة من يد القدرة الإلهية، ومُنِح صفة المركزية بين الكائنات، والسيادة عليها بحمله الأمانة العظمى، وأُستخلِفَ في الأرض للنيابة الشاملة عن سائر الكائنات في توظيف جميع طاقاته لتحقيق وحدانية الله وإعمار الأرض ماديًا ومعنويًا، والسعي إلى الحياة الأبدية المجبولة في فطرته. وبرهنت زيغ نظرية (النشوء والارتقاء) القائلة بانحدار الإنسان من السلف المشترك، وقد سقطت النظرية علميًا بعد ما ثبت بالتجارب العلمية استحالة ظهور خلايا حية من مواد غير حية، وعجز العلماء عن تفسير نشوء الخلية الأولى عبر الأبحاث العلمية، والتجارب المختبرية التي استمرت سنوات عديدة.

التوصيات

بعد هذه المسيرة العلمية في القرآن الكريم، ورسائل النور، والولوج في غياهب الفلسفة، وعلم الكلام، والنظريات الفكرية بحثًا عن الحقائق المعرفية والعلمية، وبرهنتها بالفلسفة الحجاجية. ونوصي طلاب العلم والدعاة الذين يجتهدون في مناصرة الدين والذود عن حياضه، بما يأتي:

1- ضرورة إحياء الدين بإعادة أصوله إلى ما كان عليه الرعيل الأول في زمن النبوة، وتجديد الوسائل في نشره، وتوكيد عصمة أصوله، وبرهنة هيمنته على المناهج الوضعية، بمنهجية علمية حجاجية تتوافق مع متطلبات العصر الحديث ومقتضى حال المخاطبين.

2- لزوم إنماء التفكير الناقد عن طريق القراءة الموجِهة لكتب علم الحجاج الفلسفي واللغوي، وعلم الكلام والفلسفة والمنطق، وكذلك أصول الفقه، وأصول تفسير ومقاصد القرآن الكلية، والاجتهاد في استنباط وسائل حجاجية عقلية حديثة توافق مقاصد الوحي، وتناسب طبيعة المواجهة مع الفكرانيات الحديثة.

3- الإلمام بالمدارس الفلسفية، والنظريات المادية القديمة والحديثة، والمذاهب الفكرية المعاصرة، والتوغل في شعابها بغية التطلع على مكامن ضعفها، واكتشاف مثالبها، وتناقضها مع الواقع والقيم الإنسانية.

4- الاهتمام بالنظريات الحديثة في علم النفس الإقناعي، وعلم المناظرة والخطابة، ودراستها وتطبيقها بطريقة علمية ونفسية بغية استمالة القلوب، وإقناع العقول، ونقض أفكار الخصوم.

5- الاعتناء بمناهج العلماء المجددين والمفكرين الذين واجهوا خصـــوم الإســـلام بالفكر كسعيد النورسي وحسن البنا والندوي والمودودي ومحمد الغزالي ومالك بن نبي واحمد ديدات وحبنكة الميداني ومحمد قطب وغيرهم.

فهرس ترجمة الأعلام الإسلامية

1-	ابن الأثير	ابن الأثير الجزري الكردي، ضياء الدين (الكاتب) (558ه-637ه) هو أخو أبن الأثير عزالدين (المؤرخ)، وابن الأثير مجد الدين (الفقيه المحدث)، وكان أديبًا وناقدًا، وعد من أبلغ المترسلين في التاريخ العربي، عمل في خدمة السلطان صلاح الدين الأيوبي، ثم وزر لأبنه الملك الأفضل، ومن أشهر كتبه: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، بيروت: دار الملايين، ص:17.
2-	ابن الأثير	ابن الأثير الجزري الكردي، مجد الدين (الفقيه والمحدث) (544ه-606ه) أخو ابن أثير الأديب وابن الأثير المؤرخ. علاّمة في التفسير والحديث والفقه والأصول واللغة. من أشهر مصنفاته، جامع الأصول في أحاديث الرسول. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:17.
3-	ابن الجوزي	ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (508هـ-597ه) هو الحافظ، المفسِّر، المحدث، المؤرخ، المتكلم وقال: «كتبت بأصبعي ألفي مجلد، وتاب على يدي مائة ألف، وأسلم على يدي عشرون ألفًا». ومن تصانيفه المهمة: زاد المسير في التفسير،

		جامع المسانيد، المغني في علوم القرآن، وتذكرة الأريب في اللغة، الموضوعات، الواهيات، الضعفاء، المنتظم في التاريخ، الناسخ والمنسوخ، غريب الحديث. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن الدمشقي (ت: 1396هـ)،2002م، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ج3، ص: 316-317.
4-	ابن القيم	ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقيّ (691 هـ -751 هـ) من علماء المسلمين في القرن الثامن الهجري وصاحب المؤلفات العديدة، عاش في دمشق ودرس على يد ابن تيمية الدمشقي ولازمه قرابة 16 عاما وتأثر به. وسجن في قلعة دمشق في أيام سجن ابن تيمية وخرج، من أشهر كتبه: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وزاد الميعاد، وبدائع الفوائد. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج6، ص:56.
5-	ابن تيمية	ابن تيمية، وهو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية، (661هـ-728هـ) ولقبه «شيخ الإسلام» أحد علماء الحنابلة أشتهر في مجالات عدّة أهمها: الفقه والحديث والعقيدة وأصول الفقه والفلسفة والمنطق والفلك وكما أنّه كان بارعًا في شرح الحساب والجبر، ومن أبرز كتبه: الرد على المنطقيين

		ودرء تعارض العقل والنقل ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام،** المصدر السابق، ج1، ص: 144.
6-	ابن حجر العسقلاني	العسقلاني: هو أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمود بن حجر العسقلاني، الكناني القبيلة العسقلاني الأصل الشافعي المذهب المصري المولد، (773 هـ -852 هـ)، لقب بأمير المؤمنين في الحديث، وقد خلف نتاجًا علميًا عظيما في مجموعة من العلوم المهمة، أشهرها وأهمها: تهذيب التهذيب، ومختصره كتاب تقريب التهذيب، والإصابة في تمييز الصحابة، وفتح الباري شرح صحيح البخاري (خمسة عشر مجلداً)، ويعد هذا الكتاب أفضل شرح وأعمّه نفعـًا لصحيح البخاري. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد،** المصدر السابق، ص:21.
7-	ابن خلدون	ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، الحضرميّ الإشبيلي، (732 -808 هـ) الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر) في سبعة مجلدات، أوّلها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها. ينظر:

		الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج3، ص: 330.
8-	ابن رشد	ابن رُشْد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ض الأندلسي (520 ه-595 هـ) الفيلسوف. من أهل قرطبة. يسميه الفرنسيون (Averroes) عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. وصنف نحو خمسين كتابا، منها فلسفة ابن رشد والتحصيل في اختلاف مذاهب العلماء، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والضروريّ في المنطق، ومنهاج الأدلة في الأصول، والمسائل في الحكمة، وتهافت التهافت في الرد على الغزالي، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه. ينظر: الزركلي، ،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج5، ص: 318.
9-	ابن سينا	ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا)370ه-427ه) هو فيلسوف وعالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة في أوزبكستان حاليـًا) عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف 200 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم. وأشهر أعماله

		كتاب القانون في الطب الذي ظل يدرس لسبعة قرون متوالية في أوروبا وعد المرجع الرئيس في علم الطب، وظل كتابه هذا العمدة في تعليم هذا الفنِّ حتى أواسط القرن السابع عشر، وله إسهامات في الأدب العربي وله قصيدة مشهورة في النفس. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد،** المصدر السابق، ص:27
10-	أبو العلاء المعري	أَبُو العَلاء المَعَرِّي، أحمد بن عبد الله بن سليمان، التنوخيّ المعري:(363 ه-449 ه) شاعر فيلسوف. ولد ومات في معرة النعمان. كان نحيف الجسم، أصيب بالجدريّ صغيرا فعمي في السنة الرابعة من عمره. وقال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة. ورحل إلى بغداد سنة 398هـ فأقام بها سنة وسبعة أشهر. أما شعره وهو ديوان حكمته وفلسفته، فثلاثة أقسام: (لزوم ما لا يلزم) ويعرف باللزوميات، و (سقط الزند) و (ضوء السقط) ينظر: الزركلي، ،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج1، ص: 157.
11-	الأشعري	أَبُو الحَسَن الأَشْعَري علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، (260 ه-324 هـ) هو من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، هو مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم.

		وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها: الرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة. ورسالة في الإيمان، ومقالات الملحدين والرد على ابن الراوندي، وخلق الأعمال. واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ولابن عساكر كتاب "تبيين كذب المفتري، فيما نسب إلى الإمام الأشعري. ينظر: الزركلي، ،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج4، ص:263.
12-	الآلوسي	الآلُوسي الكَبير محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي،(1802 -1854 م) هو العالم المجدد المفسر، المحدث، الأديب، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. تقلد الإفتاء ببلده سنة 1248 هـ وعزل، فانقطع للعلم ومن أشهر كتبه (روح المعاني) في التفسير، و (نشوة الشمول في السفر إلى اسلامبول) و (الرسالة اللاهورية). ينظر: الزركلي، ،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق: ج7، ص: 176.
13-	عبد الحميد الثاني	عبد الحميد الثاني (1842م-1918م) هو خليفة المسلمين الثاني بعد المئة والسلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، والسادس والعشرين من آل عثمان الذين جمعوا بين الخلافة والسلطنة وعد من أشهر سلاطين بني عثمان قاطبة. تولى الحكم في (10 شعبان 1293هـ -31 أغسطس 1876) وخُلع بانقلابٍ سنة (6 ربيع الآخر 1327هـ -27 أبريل 1909)، وُضع رهن

		الإقامة الجبريَّة حتّى مماته. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:281.
14-	سعيد بيران	الشيخ سعيد بيران (1865م-1925م) عالم كردي من شيوخ الطريقة النقشبندية، قاد الثورة في الأقاليم الشرقية في تركيا (بلاد الأكراد) ضد سلطة أتاتورك لمعاداتها الصريحة للدين وقام بالثورة 1/ 2/ 1925م، وتم القضاء على ثورته في 15/ 4/ 1925م، وقدم الشيخ إلى المحكمة العسكرية، فأصدرت الحكم عليه، وعلى سبعة وأربعين من وجهاء الكرد بالإعدام وتم تنفيذ الحكم عليهم في ديار بكر في 29/ 6/ 1925م. حازم ناظم فاضل،2011م، **كليات رسائل النور (الفهارس)**، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة، ص309.
15-	السيد الشريف الجرجاني	السيد شريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (740ه-816ه) عالم مسلم نهض بعبء التدريس في شيراز، من أشهر أثاره العلمية كتاب التعريفات، وهو معجم موجز للمصطلحات الفقهية والفلسفية واللغوية. البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:157
16-	سيد قطب	سيد قطب (1906م-1967م) كاتب ومصلح اجتماعي مصري، ومفكر إسلامي، أنظم إلى جماعة الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم

		وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وأعدم بسبب أفكاره في كتابه (معالم في الطريق)، ومن أشهر نتاجه العلمي (ظلال القرآن) وهو تفسير فكري للقرآن الكريم، والتصوير الفني في القرآن الكريم. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق: ج3، ص: 147-148.
17-	الشاطبي	الشاطبي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، (ت:790هـ) كان من علماء الأندلس، وشهد له العلماء بمآثره العديدة وكان ذو منهج علمي متزن، وعد مجددا لقرنه وخاصة في أصول الفقه وعلم المقاصد الشرعية، ومن أبرز مصنفاته: كتاب الاعتصام في أهل البدع والضلالات، وكتاب الموافقات في أصول الشريعة. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:256.
18-	الشافعي	لإِمَام الشَّافِعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله (150ه - 204 هـ) إليه نسبة الشافعية كافة، وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة 199 فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. له مؤلفات كثيرة، أشهرها كتاب (الأم) في الفقه، سبع مجلدات، و (المسند)

في الحديث، و (أحكام القرآن) و (السنن) و (الرسالة) في أصول الفقه. ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد ب حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، 1326هـ، **تهذيب التهذيب**، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ج9، ص:25-30.		
ابن جَرير الطَّبَري محمد بن جرير بن يزيد (224 هـ-310 هـ) المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. كان مجتهدا في أحكام الدين لا يقلد أحدا، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه. من أشهر نتاجه العلمي: (أخبار الرسل والملوك) يعرف بتاريخ الطبري، في 11 جزءا، و (جامع البيان في تفسير القرآن) يعرف بتفسير الطبري. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج6، ص: 69.	الطبري	19-
طه عبد الرحمن: ولد سنة 1944م، هو فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين. حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود،	طه عبد الرحمن	20-

		ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه. وله نتاج علمي وفير نذكر منها باللغة الفرنسية والعربية: صنف باللغة الفرنسية كتابان هما: اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ورسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. وألف باللغة العربية كتب كثيرة منها: كتاب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) وكان كتاب (بُؤس الدَّهْرانية. في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين) آخر إصدار له في سنة 2014. http: //ar.wikipedia.org
21-	عبد القاهر الجرجاني	عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (471 هـ) واضع أصول البلاغة. كان من أئمة اللغة صاحب نظرية النظم، وعد من أعظم النقاد في التاريخ الأدب العربي. وهو من أهل جرجان (بين طبرسات وخراسان) له شعر رقيق. من أبرز كتبه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج4، ص: 48-49.
22-	عبد المجيد النورسي	عبد المجيد النورسي(ت1967م) هو أصغر أخوة النورسي، ترجم كثيرًا من رسائله إلى العربية وترجم (إشارات الإعجاز) و(المثنوي العربي النوري) إلى التركية. كان مدرسًا للعلوم الإسلامية ثم مفتيًا. ينظر:

		حازم ناظم فاضل،2011م، **كليات رسائل النور (الفهارس)**، المصدر السابق، ص:314.
23-	عمر الخيام	عُمَر الخَيَّام: عمر بن إبراهيم الخيامي النيسابوريّ، (ت 515ه) شاعر فيلسوف فارسي، مستعرب. من أهل نيسابور، مولدا ووفاة. كان عالما بالرياضيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ. له شعر عربي، وتصانيف عربية. بقيت من كتبه رسائل، منها " شرح ما يشكل من مصادرات أقليدس ومقالة في الجبر والمقابلة والخلق والتكيف. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج5، ص: 38-39.
24-	الغزالي	الغَزالي: محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام (450 -505 هـ) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. من كتبه (إحياء علوم الدين) أربع مجلدات، و (تهافت الفلاسفة) و (الاقتصاد في الاعتقاد) و (مقاصد الفلاسفة) و (المضنون به على غير أهله) وفي نسبته إليه كلام، و (الوقف والابتداء) في التفسير، و (البسيط) في الفقه، و (المعارف العقلية) و (المنقذ من الضلال).

		ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج7، ص: 22.
25-	فارابي	الفارابي أبو نصر محمد الفارابي (260 ه-339 هـ) فيلسوف مسلم من تركستان من مدينة فاراب، اشتهر بإتقان العلوم الحكمية وكانت له قوة في صناعة الطب. تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد. عكف على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضيات والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية بجانب معرفته للغات العربية والفارسية واليونانية. سمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية. بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ماجعل المستشرق الألماني ستينشنيدر يخصص لها مجلداً ضخماً. ولكن لم يصل إلينا حالياً من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية، ورسالتان مترجمتين إلى اللاتينية. ينظر: طرابيشي، جورج، 2006م، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ص:449-450.
26-	الكندي	الكندي: بو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 هـ-256) علاّمة مسلم عربي تأثر إلى حد كبير بفكر فلاسفة

		المدرسة الأفلاطونية المحدثة، كان على صلة وثيقة بالمعتزلة غير أنه لم يكن من المتكلمين. برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام، والمعروف عند الغرب باسم (باللاتينية: Alkindus)، ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية. وكان يسعى إلى إيجاد التوافق بين الفلسفة والعلوم الإسلامية الأخرى، وخاصة العلوم الدينية. تناول الكندي في الكثير من أعماله مسائل فلسفية دينية مثل طبيعة الله والروح والوحي. صنف الكندي مئتان وستين كتابًا، منها اثنان وثلاثون في الهندسة، واثنان وعشرون في كل من الفلسفة والطب، وتسع كتب في المنطق واثنا عشر كتابًا في الفيزياء. ينظر: طرابيشي، جورج، 2006م، **معجم الفلاسفة**، المصدر السابق، ص:528.
27-	مالك بن نبي	مالك بن نبي (1905م-1973 م): هو مفكر إسلامي جزائري. ولد بها في مدينة قسنطينة. ودرس القضاء في المعهد الإسلامي المختلط. وتخرج مهندسا ميكانيكيا في معهد الهندسة العالي بباريس. وزار مكة، وأقام في القاهرة

		سبع سنوات أصدر فيها معظم آثاره. باللغة الفرنسية نحو 30 كتابا جلها مطبوع. ترجم بعضها إلى العربية. وكان من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية، بالقاهرة. وتولى إدارة التعليم العالي بوزارة الثقافة والإرشاد القومي الجزائري (1964) ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج5، ص: 266.
28-	المناوي	المناوي هو عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن نورالدين علي بن زين العابدين الحدادي المناوي (952م-1031م) وكان من كبار العلماء الشافعية، له أكثر من مائة مصنف، منها الكبير والصغير والتام والناقص. وأشهر كتبه هو: (فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير) و(كنوز الحقائق) في الحديث، ينظر: الزركلي، 2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج6، ص: 204
29-	النووي	النَّوَوِي، يحيى بن شرف الحزامي النووي، الشافعيّ، (631 -676 هـ)، علامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) واليها نسبته. وله مصنفات كثيرة، منها: تهذيب الأسماء واللغات ومنهاج الطالبين والدقائق والمنهاج في شرح صحيح مسلم. ينظر: الزركلي،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج8، ص: 149.

30-	وليد بن المغيرة	الوليد بن المُغِيرة، (ت 1 ه) من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها. يقال له " العدل " لأنه كان عدل قريش كلها: كانت قريش تكسو " البيت " جميعها، والوليد يكسوه وحده. وكان ممن حرم الخمر في الجاهلية، وضرب ابنه هشاما على شربها. وأدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته. ينظر: الزركلي، ،2002م، **الأعلام**، المصدر السابق، ج8، ص: 122.

فهرس ترجمة الأعلام الأجنبية

1-	أرسطو	أرسطو طاليس Aristotle (384 ق.م -322 ق.م) فيلسوف يوناني، مؤمن بوجود الله وأزليته وكذلك أزلية المادة، تعلم على يد أفلاطون، وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. وواحد من عظماء المفكرين، وكان موسوعياً إذ شمل نتاجه العلمي موضوعات جمة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. ينظر: حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، المصدر السابق، ص: 97-103.
2-	أفلاطون	أفلاطون Plato (427ق.م-347ق.م) فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب مؤمن بوجد الإله، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، تتلمذ على يد سقراط، وهو واضع لأسس الأولى للفلسفة الغربية ولعلومهم، وهو مؤسس علم الجمال وصاحب نظرية (المثل) أو (المدينة الفاضلة) ذاع صيته واشتهر بعد محاوراته السقراطية (نحو ثلاثين محاورة) التي تتناول مواضيع فلسفية مختلفة: الجدل، المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات، الميتافيزقياء، الأخلاق والسياسة. ينظر: حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، المصدر السابق، ص: 89-90.
3-	ألكسندر أوبارين	ألكسندر أوبارين Alexander Oparin (1894م-1980م) هو العالم البيوكيمائي الروسي الذي يُعَدّ صاحب نظرية التطور الكيميائي،

		ومن مؤلفاته: التطوري الكيمياء الحيوية، وسفر التكوين، والتنمية التطورية الحياة، وأصل الحياة والكون. http: //ar.wikipedia.org
4-	ألكسي كاريل	ألكسي كاريل (Alexis Carrel) 1873 م-1944م) هو كان طبيب الفرنسي حصل على جائزة نوبل في الطب عام 1912 مارسَ الطبّ في فرنسا وفي الولايات المتحدة وقد طوّر أساليب جديدة لخياطة الأوعية الدموية وهو صاحب كتاب الإنسان ذلك المجهول. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد،** المصدر السابق، ص354.
5-	الانساندج	الان ساندج ALAN SANDAGE (1926 -2010م) فلكي أمريكي، عمل في مرصد جبل بالومار الأمريكي، وتمكن سنة 1950 من تحديد معدل تمدد الكون فوجده 50 كلم في الثانية لكل ميجا بإرسك، وتوصل إلى أن حدود الكون يبعد عنا حوالي 19،2 بليون سنة ضوئية. كما اكتشف سانداج أشباه النجوم (الكوازارات)سنة 1964م. ينظر:http: //ar.wikipedia.org
6-	أنتوني فلو	أنتوني فلو Antony Flew (1923 -2010) فيلسوف بريطاني، اشتهر بكتاباته في فلسفة الأديان. كان فلو طوال حياته ملحدا وألف أكثر من ثلاثين كتابًا في تدحض فكرة الاله، غير أنه وفي آخر حياته ألف كتابًا نسخ كل كتبه السابقة، بعنوان: (هنالك إله) وقد تعرض لحملة تشهير ضخمة من تميز فلو بعلميته في الطرح واستشهاده بقوانين طبيعية لإثبات آرائه، وقد بدأ يتخلى عن الإلحاد بعد تفحص عميق للأدلة ثم أعلن ما

		اعتبر صدمة قوية في وسط الفكر الإلحادي في العالم تحوله إلى الفكر الربوبي. ينظر: http: //ar.wikipedia.org
7-	بول كلارنس أبرسولد	بول كلارنس أبرسولد: أستاذ الطبيعة الحيوية – حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا، مدير قسم النظائر والطاقة الذرية في معامل أوك ريدج –عضو جمعية الأبحاث النووية والطبيعية النووية. ينظر: نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، أشرف على تحريره: جون كلوفرمو نسيما، ترجمة: الدكتور دمرداش عبد المجيد سرحان، بيروت: دار القلم، ص:14
8-	بيرلمان	شاييم بيرلمان (Chaim Perelman) (1912م-1984م) هو مؤسس البلاغة الجديدة وأحد رموز مدرسة بروكسيل بلجيكا. ولد في فارسوفيا، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925 حيث درّس بالجامعة الحرة لبروكسيل إلى غاية 1978 مواد المنطق والأخلاق والميتافزيقا. ولقد جرى إدراج أبحاثه ضمن مجالات القانون والبلاغة والحِجاج. ونال شاييم بيرلمان خلال مساره العلمي جوائز عدة .وله نتاج علمي منه "البلاغة الجديدة "، وقد اعتمد فيه على آراء أرسطو في كتابه (فن الخطابة) http: //en.wikipedia.org /wiki /Chaim
9-	تشارلز روبرت داروين	تشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) (1809م-1882م) عالم تاريخ طبيعي بريطاني ولد في إنجلترا في شرو سبوري لعائلة إنجليزية علمية وقد عكف على دراسة العلوم الطبيعية، اكتسب داروين شهرته من تأسيسه لنظرية التطور والتي تنص على أن كل

		المخلوقات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة ، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها ب(الانتخاب الطبيعي) ومن أشر مصنفاته (أصل الأنواع)ينظر: محمد فريد وجدي،(د.ت)، دائرة **معارف القرن العشرين**، بيروت: دار الفكر، ج4، ص:29
10-	تيتيكا	أولبرخت تيتيكا، (**Olbrechts-Tyteca**) (1899 م-1987م) أكاديمي بلجيكي درس عدة الإنسانية والأساليب العلمية الاجتماعية في جامعة بروكسل دون الحصول على مهنة. عمل مع بيرلمان من سنة 1948م إلى سنة1984م وكان لهما مساهمة مؤثرة في نظرية الحجاج وصنفا كتابا مشتركا في الحجاج. وقد ألف عدة مصنفات في البلاغة الحجاجية بشكل مستقل في سنوات لاحقة. http://en.wikipedia.org/wiki/Lucie_Olbrechts-Tyteca
11-	ديكارت	رينيه ديكارت René Descartes (1596م–1650م) هو فيلسوف، وفيزيائي فرنسي، لقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"، كان لديكارت تأثير كبير في علم الرياضيات، فقد اخترع نظامًا رياضيًا سمي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية)، الذي شكل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية)، وقد عد الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17م، ووله نتاج فلسفي كبير منه: كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. هو

		صاحب المقولة الشهيرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" ينظر: البدوي، د. عبد رحمن،1984م، **موسوعة الفلسفة**، المصدر السابق، ص:488-495.
12-	روبرت شابيرو	روبرت شابيروRobert Shapiro (2004م-1935م) بروفيسور أمريكي خبير في علم الكيمياء. تلقى تعليمه في جامعة ستانفورد حيث حصل على الماجستير والدكتوراه في عام 1923. وفي عام 1965 أصبح أستاذا في جامعة كولورادو في بولدر، ومنذ عام 1980 ثم أصبح عميدا في الأكاديمية البحرية الأمريكية حتى تقاعده في عام 1998م http: //ar.wikipedia.org
13-	سقراط	سقراطSocrates (470 ق.م -400 ق.م). . فيلسوف يوناني كلاسيكي. ويعد أحد مؤسسي الفلسفة الغربية، لم يترك سقراط مؤلفًا ونقل تلامذته جل رؤاه الفلسفية وآراءه المعرفية، وتعد حوارات أفلاطون من أكثر الروايات شمولية وإلمامًا بشخصية، "سقراط". وكان يعتقد بوجود إله واحد أزلي مالئ الكون، وهو في العالم كوجود النفس في الجسم. ينظر: حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، المصدر السابق، ص:85-89.
14-	غلادستون	وليم غلادستونGladstone (1809م-1898م) هو السياسي الإنكليزي الكبير. دخل سلك النواب خلفاً لأبيه سنة1832م، ثم عين في وظيفة عالية في الوزارة المالية سنة1834م، ثم عين وكيلاً لوزارة

		المستعمرات البريطانية، ثم ترقى متدرجا في نيل المناصب إلى أن صار وزيراً سنة1869م. واعتزل السياسة سنة 1894م. محمد فريد وجدي، (د.ت)، **دائرة معارف القرن العشرين**، المصدر السابق، ج7، ص:80-81.
15-	غوستاف لوبون	غوستاف لوبون (1841م – 1931م) هو الفيلسوف الطبيب والمؤرخ الفرنسي، عمل في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا، خبير في علم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا، واهتم بالحضارة الشرقية. من أشهر مؤلفاته: روح الاجتماع وهذا كان نتاجه الأول، حضارة العرب وحضارات الهند والحضارة المصرية وحضارة العرب في الأندلس، وسر تقدم الأمم، وقد اشتهر بإنصافه تجاه الحضارة الإسلامية. إذ اقرّ بوجود فضلٍ للحضارة الإسلامية على العالم الغربي. http: / /ar.wikipedia.org
16-	فرويد	سيغيسموند شلومو فرويد Sigmund Freud (1856م-1939 م) هو طبيب نمساوي من أصل يهودي، مؤسس علم التحليل النفسي ومؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. واشتهر بنظريات العقل واللاواعي، وبتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية. له مؤلفات كثيرة، منها: قلق في الحضارة، والشذوذ الجنسي، والجنس عند فرويد، والسيكولوجية النفسية. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص322.

-17	فريد هويل	فريد هويل Fred Hoyle(1959م-2001م) هو عالم فضاء ورياضيات بريطاني، يعد من أبرز علماء الفضاء في القرن العشرين وساهمت أعماله بشكل كبير في فهم وتفصيل نظرية الانفجار العظيم وهو من أطلق ساخراً عبارة الانفجار الكبير (بالإنجليزية: Big Bang) http: / /ar.wikipedia.org
-18	كارل ماركس	كارل ماركس Karl Marx (1818م - 1883م). فيلسوف ومؤرخ ألماني، وعالم في علم الاقتصادي، الاجتماع، تبنى الفكر الإلحادي وانتهج الاشتراكية الثورية وكان قياديًا بارزًا للحزب الشيوعي ومن نتاجه العلمي: بيان الحزب الشيوعي، ورأس المال، واشتهرت نظريته عن المجتمع والاقتصاد والسياسة بالنظرية الماركسية. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد،** المصدر السابق، ص:405-406.
-19	كلودم هاثاواي	مستشار هندسي -حاصل على درجة الماجستير من جامعة كولورادو - مستشار هندسي بمعامل شركة جنرال الكتريك -مصمم العقل الإلكتروني للجمعية العلمية لدراسة الملاحة الجوية بمدينة لانجي فيلد -أخصائي الآلات الكهربائية والطبيعية للقياس. ينظر: نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم،** المصدر السابق:94.
-20	كمال أتاتورك	مصطفى كمال أتاتورك (1881م – 1938م) هو مؤسس جمهورية تركيا العلمانية أطلق عليه اسم الذئب الأغبر، واسم أتاتورك (أبو الأتراك) أنظم للجيش العثماني وقام بالانقلاب على عبد الحميد الثاني سنة 1909م وشارك في الحرب العالمية الأولى وتمت ترقيته سريعا

		فتقلد عام 1916 رتبة جنرال وهو ما زال في الخامسة والثلاثين من عمره. وبعد الحرب العالمية الأولى أسس الجمهورية التركية سنة 1923م وتولى الرئاسة. وقام بإلغاء الخلافة العثمانية رسميًا سنة 1924م. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:369.
21-	لامارك	جان لامارك (Jean Lamarck)1744م-1829م) هو عالم بايلوجي فرنسي يعد أحد أبرز العلماء في علم الأحياء والنبات، وهو من الذين اقترحوا نظرية تطور الأحياء، وهو مؤسس علم الإحاثة اللافقارية، وصاحب كتاب فلسفة علم الحيوان، وقد استفاد من كتبه داروين مؤسس نظرية التطور ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:385.
22-	لويس باستور	لويس باستورLouis Pasteur (1822م-1895) عالم بايلوجي وكيمائي فرنسي، له اكتشافات كبيرة، منها: أنه أول من اكتشف أن الخمائر خلايا حية، وكشف دور الجراثيم في الإصابة بمختلف الأمراض، وهو صاحب الطريقة الباستورية في وقائية من بعض الأمراض بالتلقيح. ينظر: البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص:91-92.
23-	مارتن جون ريس	مارتن جون ريس Martin John Rice ولد سنة (1942م) في يورك، إنجلترا هو عالم بريطاني في الكونيات والفيزياء الفلكية. وهو فلكي

		ملكي منذ عام 1995 حصل على ماجستير من كلية ترينيتي في كامبريدج 2004–2012 ورئيس الجمعية الملكية بين عامي 2005 و2010. ينظر: http: //ar.wikipedia.org
24-	مايكل بيهي	مايكل بيهيMichael Behe (1952م) هو عالم كيمياء حيوية أمريكي، مؤلف، ومناصر للتصميم الذكي. يشغل حاليًا منصب أستاذ الكيمياء الحيوية في جامعة ليهاي في بنسلفانيا وزميل بارز في مركز للعلوم والثقافة تابع لمعهد ديسكفري. وجاءت شهرته بسبب حجته التعقيد الغير قابل للاختزال، والتي تؤكد أن بعض الهياكل البيوكيميائية هي من التعقيد بحيث لا يمكن تفسيرها على نحو كاف من قبل آليات التطورية المعروفة وبالتالي فهي على الأرجح نتيجة مصمم ذكي. ينظر: http: //ar.wikipedia.org
25-	نيتشه	فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844م -1900م) فيلسوف وشاعر ألماني، أنكر البعث والحساب، كان من أبرز الممهّدين لعلم النفس وكان عالم لغويات متميزاً. وله مؤلفات كثيرة جلها نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضـًا. وقد تأثر النازيون بآرائه. البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، المصدر السابق، ص461.

ويليام جيمس ديورَانت William James Durant ترجمة (1885م – 1981م) هو فيلسوف، ومؤرخ وكاتب أمريكي من أشهر مؤلفاته كتاب قصة الحضارة والذي شاركته زوجته اليهودية أريل ديورانت في تأليفه (لاسيما في الجزء الخاص بالتاريخ اليهودي). تلقى تعليمـاً كاثوليكيـاً ولكنه تعرض لحالة تحول جذري فاتجه إلى الفلسفة ونال فيها الدكتوراه عام 1917 فأصبح أستاذاً في جامعة كولومبيا. وله مؤلفات كثيرة، أشهرها: قصة الفلسفة، ومباهج الفلسفة، ومغامرون في بحار العبقرية، و(قصة الحضارة) وفي الجزء (39) وَعَدَ بأن يُصدر كتابـاً مستقلاً عن (عظات التاريخ).	ول ديورات	26-

قائمة المصادر والمراجع

1. الآبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، 1388ه-1968م، **عون المعبود شرح سنن أبي داود،** تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية الطبعة الثانية، ج 11، ص390.
2. **د.** إبراهيم أحمد عمر، 1415ه-1995م، **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام،** الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة.
3. إبراهيم مصطفى وآخرون، (د.ت) **المعجم الوسيط،** القاهرة: دار الدعوة، (د.ط).
4. ابن الأثير، مجد الدين بن محمد بن محمد الجزري (ت: 606هـ)، 1399هـ -1979م، **النهاية في غريب الحديث والأثر،** تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية.
5. ابن الأثير، مجد الدين بن محمد بن محمد الجزري (ت606هـ) (د.ت)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول،** تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، وبشير عيون، بيروت: مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.
6. ابن الأثير، نصر الله بن محمد الجزري (ت 637هـ)، (د.ت)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،** تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ط).
7. ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن (ت: 597هـ) 1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر،** تحقيق: محمد عبد الكريم الراضي، بيروت: مؤسسة الرسالة.
8. ابن الحنبلي، عبد الرحمن بن نجم الجزري (ت 634هـ)، 1401 هـ، **استخراج الجدال من القرآن الكريم،** تحقيق: الدكتور زاهر بن عواض الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الطبعة الثانية.
9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: 728هـ)، 1418هـ، **السياسة الشرعية،** الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف.

10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ب (ت: 728هـ)، سنة 1406هـ، **الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.

11. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام بالحراني (ت: 728هـ)،1417هـ-1997م، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية.

12. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام بن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، 1416هـ-1995م، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

13. ابن حبان، أحمد بن حبان بن معاذ (ت 354هـ)، 1408 هـ -1988 م، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة.

14. ابن حزم علي بن أحمد (ت456هـ)، (د.ت) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: دار صادر، (د.ط).

15. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت: 808هـ)، 1408 هـ -1988 م، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر المسمى (تاريخ ابن خلدون)** تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.

16. ابن رشد الحفيد، حمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت: 595هـ) ،1998، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

17. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت: 595هـ)، (د.ت)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: دار المعارف، الطبعة الثانية.

18. ابن سيدة علي بن إسماعيل النحوي، (د.ت)، **المخصص**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

19. ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت: 458هـ)، 1421 هـ -2000 م، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية.

20. ابن سينا،1385ه، **الشفاء (كتاب الجدل)**، القاهرة: مطابع الأميرية، (د.ط).

21. ابن سينا،1980م، **عيون الحكمة**، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، الطبعة الثانية.

22. ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد ،1984 هـ، **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)**، تونس: الدار التونسية للنشر.

23. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ)، (د.ت) **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة.

24. ابن عطية الأندلسي عبد الحق بن غالب (ت: 542هـ)، 1422 هـ، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية.

25. ابن عقيل؛ عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى: 769هـ)، 1400 هـ - 1980م، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار مصر، الطبعة العشرون.

26. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ) 1399هـ -1979م، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر.

27. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، 1406هـ -1986 م، **مجمل اللغة لابن فارس**، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.

28. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم،1963م، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر: مكتبة السعادة، الطبعة الرابعة.

29. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، (د.ت)، **تفسير القيم**، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ط).

30. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، سنة 1408هـ **الصواعق المرسلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة.

31. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، 1416 هـ -1996م، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة.

32. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت 751هـ)، (د.ت)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط).

33. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت: 774هـ)، 1408، هـ-1988 م، البداية **والنهاية**، تحقيق: على شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

34. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت: 774هـ)، 1419 هـ، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

35. ابن مسكويه، (د.ت) **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.

36. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير وأخران، القاهرة: دار المعارف.

37. ابن هشام، عبد الله بن يوسف (د.ت). **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار الطلائع.

38. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (د.ت) **سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ط).

39. أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت: 1394هـ)، (د.ت) **المعجزة الكبرى القرآن**، بيروت: دار الفكر العربي.

40. أبو زهرة، محمد بن أحمد(ت1394هـ)،1980م، **تاريخ الجدل**، بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

41. الابياري، إبراهيم بن إسماعيل، 1405 هـ، **الموسوعة القرآنية**، مؤسسة سجل العرب، (د.ط).

42.أحمد ابن حنبل،1420هـ-1999م، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.

43.د. أحمد خالد شكري، (د.ت) **بحوث في إعجاز وتفسير رسائل النور**، القاهرة: دار سوزلر للنشر.

44.د. أحمد مختار بمساعدة فريق عمل،1429 هـ -2008 م، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، القاهرة: عالم الكتب.

45. د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، 1429 هـ -2008 م، **معجم اللغة العربية المعاصر**، بيروت: عالم الكتب.

46. أرسطوطاليس، 1979، **الخطابة**، الترجمة: العربية القديمة، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، (د.ط).

47. إريك فروم،1998م، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة: محمد سيد رصاص، دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع.

48. د. ازاد سعيد سمو،2004م، **سعيد النورسي حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا**، دمشق: دار الزمان.

49.الأزدي علي بن الحسن الهُنائي، أبو الحسن (ت: بعد 309هـ)، 1988 م، **المُنَجَّد في اللغة**، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة: الثانية.

50. الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت: 321هـ)، 1987م، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين.

51. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت: 430هـ)، 1406 هـ -1986م، **دلائل النبوة**، تحقيق: د. محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، بيروت: دار النفائس، الطبعة: الثانية.

52. الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (ت1420هـ)، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. (د.ط).

53. ألكسيس كاريل، (د.ت)، **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: عادل شفيق، دار القومية للطباعة والنشر، (د.ط).

54. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت: 1270هـ)، 1415 هـ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الكتب العلمية.

55. الآمدي، علي بن أبي علي الثعلبي (ت 631هـ)، (د.ت)، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

56. الآمدي، علي بن أبي علي الثعلبي (ت: 631هـ)، (د.ت)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق: المكتب الإسلامي (د.ط).

57. أندريه لالاند،2001، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الثانية.

58. الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، (ت: 926هـ)، 1411 ه، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: د. مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر.

59. الأنصاري، فريد (د.ت) مفاتيح **النور** (معجم شامل للمصطلحات الافتتاحية لكليات رسائل النور)، القاهرة: دار النيل، (د.ط).

60. أورخان، محمد علي،1995م، **سعيد النورسي رجل القدر في حياة الأمة**، إسطنبول: شركة النسيل للطباعة.

61. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، 1997، **كتاب المواقف**، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.

62. الباجي، أبو وليد(ت474ه)، 2001م، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة.

63. الباقلاني، محمد بن الطيب المالكي (ت 403هـ)، 1422 هـ -2001 م، **الانتصار للقرآن**، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، عَمَّان: دار الفتح، بيروت: دار ابن حزم.

64. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، 1422هـ، **الجامع المسند الصحيح** (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (د.ط).

65. البدوي، د. عبد الرحمن، 1984م، **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

66. البدوي، د. عبد الرحمن، (د.ت) **الأخلاق النظرية**، الكويت: وكالة مطبوعات الكويت، (د.ط).

67. برغوث، عبد العزيز،2006م، **نحو نظرية إسلامية في التجدد الحضاري**، كوالالمبور: مركز البحوث في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

68. البركاتي، أبو عاصم شعبان محمود المصري،2010 م، **تفنيد الشبهات حول ميراث المرأة في الإسلام**، الإسكندرية: دار الصفا والمروة.

69. بروتولومي دي لاس كازاس، (د.ت) **المسيحية والسيف**، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، (د.ط).

70. البعلبكي، منير،1992م، **معجم أعلام المورد**، بيروت: دار الملايين.

71. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي (ت 510هـ)، 1420 ه، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي بيروت: دار إحياء التراث العربي.

72. بكار، عبد الكريم، 2001م، **العولمة**، عمان: دار الإعلام.

73. بنت الشاطئ، عائشة محمد علي عبد الرحمن (ت 1419هـ)، (د.ت)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، بيروت: دار المعارف، الطبعة الثالثة.

74. البوطي محّمد سَعيد رَمضان 1420 هـ-1999 م، **من روائع القرآن -تأملات علمية وأدبية في كتاب الله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ط).

75. البوطي، محمد سعيد رمضان،1997، **كبرى اليقينيات الكونية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثامنة.

76. بوكانن، باتريك جيه، 2005م، **موت الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، الرياض: **مكتبة** العبيكان.

77. بيتر كونزمان وآخرون، 2003، **أطلس الفلسفة**، ترجمة: د. جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية، الطبعة الحادية عشر.

78. البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي (ت: 685هـ)، 1418 هـ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

79. البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني، (ت: 458هـ) ،1410هـ، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية.

80. البيهقي، أحمد بن الخراساني، (ت: 458هـ) (د.ت) **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، بيروت: دار الآفاق الجديدة(د.ط).

81. البيهقي، أحمد بن حسين الخراساني، (ت: 458هـ)، 1408 هـ-1988 م، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث.

82. التركي، عبد الله بن عبد المحسن،1417هـ، **مجمل اعتقاد أئمة السلف**، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، الطبعة الثانية.

83. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (ت 279هـ)، (د.ت)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (د.ط) الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها.

84. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر ،1401هـ -1981م، **شرح المقاصد في علم الكلام**، باكستان: دار المعارف النعمانية.

85. التومي، محمد، (د.ت) **الجدل في القرآن فعاليته في بناء العقلية الإسلامية**، الجزائر: شركة الشهاب، (د.ط).

86. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، 1404هـ -1984م، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

87. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، 1404ه، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة.

88. التويجري، محمد بن إبراهيم، 2009 م، **موسوعة الفقه الإسلامي**، بيت الأفكار الدولية للطباعة.

89. الجرجاني، أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل (ت: 371هـ)، 1412هـ، **اعتقاد أئمة الحديث**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، الرياض: دار العاصمة.

90. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت471هـ)، 1422هـ -2001م، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية.

91. جميل صليبا،1982م، **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د.ط).

92. د. جواد علي، 1422هـ-2001م، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار الساقي، الطبعة الرابعة.

93. جوليان باجيني،2010م، **الفلسفة**، ترجمة: أديب يوسف شيش، دمشق، دار التكوين.

94. الجويني، عبد الملك بن أبي عبد الله، (ت 478هـ)، (د.ت)، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية (د.ط).

95. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478هـ) ،1369 ه، **الإرشاء الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف وآخرون، مصر: مكتبة الخانجي.

96. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478هـ) 1407هـ -1987م، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية.

97. حاتم بن عثمان،1999م، **العولمة والثقافة**، عمان: دار الفارس.

98. حازم ناظم فاضل،2011م، **كليات رسائل النور (الفهارس)**، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

99. الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد الحكم النيسابوري (ت 405هـ)، 1411هـ-1990م، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

100. حسان عبد المنان محمود،1415ه-1995م، **إثبات وجود الله في كتاب (في ظلال القرآن) لسيد قطب**، بيروت: دار الجيل.

101. حسن عبد الرحمن بكير، (د.ت) **بديع الزمان سعيد النُورسي وأثره في الفكر والدعوة،** كتاب الكرتوني pdf منشور في موقع http: //www.nuronline.com

102. الحلبي نور الدين محمد عتر، 1414، هـ -1993 م، **علوم القرآن الكريم،**

103. الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ)، 1427هـ، **السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

104. حنا أسعد فهمي،2009 م، **تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن**، تحقيق: عقبة زيدان، دمشق: دار العرب، ودار نور.

105. الحنفي، ابن أبي العز محمد بن علاء الدين (ت: 792هـ)، 1417هـ -1997م، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة.

106. الخراشي، سليمان بن صالح (د.ت)، **نقض أصول العقلانيين**، دار علوم السنة، (د.ط).

107. الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم (ت388هـ)، (د.ت) **بيان إعجاز القرآن الكريم**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة.

108. الخطيب، عبد الكريم يونس (ت 1390هـ)، (د.ت)، **التفسير القرآني للقرآن**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ط).

109. الخطيب، عمر عودة،1425هـ-2004م، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشرة.

110. الخفاجي، عبد الله بن محمد (ت466هـ)، 1953م، **سر الفصاحة**، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، (د.ط).

111. خلاف، عبد الوهاب، (د.ت)، **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة، الطبعة الثامنة.

112. الخميس، محمد بن عبد الرحمن،1419هـ، **اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث**، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف.

113. الخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف (ت، 387هـ)، **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الابياري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية،

114. داروين، تشارلس، 2005م، **نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي**، ترجمة: مجدي محمود المليجي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

115. داروين، تشارلس،2004، **أصل الأنواع**، ترجمة: مجدي محمود المليجي، القاهرة: مجلس الأعلى للثقافة.

116. دراز، محمد بن عبد الله (ت: 1377هـ)، 1426هـ-2005م، **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**، تحقيق: أحمد مصطفى فضلية، بيروت: دار القلم للنشر والتوزيع.

117. الدغامين، أ.د زياد خليل ،1419ه-1998م، **إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي** -عرض وتحليل-، أزمير: دار النيل للنشر.

118. الدغامين، أ.د زياد خليل، سنة:2009، **من قضايا القرآن والإنسان في فكر النورسي**، القاهرة: شركة سوزلر للنشر.

119. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي (ت: 606هـ)،1404ه **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتاب العربي.

120. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي (ت 606هـ)، 1420 هـ، مفاتيح **الغيب (التفسير الكبير)** بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.

121. الراشد، محمد أحمد،1428هـ -2007، **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية**، فان كوفر (كندا): دار المحراب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.

122. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت، 502هـ)، 1412 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية.

123. رولان بريتون، 1993م، **جغرافيا الحضارات**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات.

124. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، (ت1205ه)، (د.ت) **تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط).

125. الزحيلي، د. وهبة بن مصطفى،1418 هـ، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية.

126. الزرقاني، محمد عبد العظيم،1415هـ، 1995م، **مناهل العرفان**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، بيروت: دار الكتاب العربي.

127. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت794هـ)، 1414هـ-1994م.**البحر المحيط في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتبي.

128. الزركشي محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ)، 1376 هـ -1957 م، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة ودار إحياء الكتب العربية.

129. الزركلي، خير الدين بن محمود بن الدمشقي (ت: 1396هـ)،2002م، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر.

130. زكريا طاحون،2003م، **بيئات ترهقها العولمة**، القاهرة: جمعية المكتب العربي.

131. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ)، 1407 هـ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة.

132. السامرائي د. فاضل صالح، 1428هـ-2007م، **معاني النحو**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي.

133. السديري، توفيق بن عبد العزيز ،1425هـ، **الإسلام والدستور**، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف.

134. أ.د. سعد الدين السيد صالح،1419ه-1998م، **قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية**، الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات.

135. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت 1376هـ)، 1420هـ -2000 م، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.

136. سعيد حوى، 1417ه-1996م، **الأساس في السنة وفقهها**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.

137. سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، 1414 هـ-1991 م، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

138. د. سميح دغيم، (2000م) **موسوعة المصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ص:922.

139. سيد سابق، (د.ت) **العقائد الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ط)

140. سيد قطب (ت: 1385هـ)، 1412 هـ، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق الطبعة: السابعة عشر.

141. سيد قطب(د.ت)، **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق.

142. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، 1394هـ-1974 م، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

143. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت 911هـ)، (د.ت) **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: دار الفكر العربي.

144. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، 1411هـ -1990م، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية.

145. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي (ت: 790هـ)، 1417هـ -1997م، **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفا.

146. الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (ت: 816هـ)، 1403هـ-1983م، **كتاب التعريفات**، تحقيق: مجموعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية.

147. شلتاغ عبود،1422ه-2001م، **الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل**، بيروت: دار الهدى.

148. شمشك، أوميد، 1986، **الانفجار الكبير أو مولد الكون**، ترجمة: أورخان محمد علي، بغداد: مطبعة الشعب.

149. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ) 1417 هـ-1996 م، **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

150. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ)، (د.ت)، **منهج التشريع الإسلامي وحكمته**، المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية.

151. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت: 1393هـ)، 2001 م، **مذكرة في أصول الفقه**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة.

152. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد (ت 548هـ)، (د.ت)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة.

153. د. صالح الرقب،1422هـ-2002م، **العولمة**، الغزة: الجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية.

154. الصالحي، إحسان قاسم، (د.ت) **بديع الزمان سعيد النورسي نظرة عامة عن حياته وآثاره**، إسطنبول: دار سوزلر.

155. صباريني، رشيد أحمد،1979، **البيئة ومشكلاتها**، الكويت: إصدارات مجلس الوطني للثقافة والفنون، (د.ط).

156. صبحي الصالح،2000م، **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون.

157. الصدر، محمد باقر،1402هـ-1982م، **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، (د.ط).

158. الصلابي، د. عَلي محمد،1421 هـ-2001 م، **الدولة العُثمانية عَوَامل النهُوض وأسباب السُّقوط**، مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

159. الصوفي، د. ماهر أحمد، 1409ه-2008، **الموسوعة الكونية الكبرى**، بيروت: المكتبة العصرية، (د.ط).

160. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ) 1407هـ، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)** بيروت: دار الكتب العلمية.

161. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، 1420 هـ-2000 م، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة.

162. طرابيشي، جورج، 2006م، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة.

163. د. طه عبد الرحمن، (د.ت)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.

164. د. طه عبد الرحمن،1998م، **لسان الميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب: المركز الثقافي العربي.

165. د. طه عبد الرحمن،2000م، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.

166. طوقان، قدري حافظ،2002م، **مقام العقل عند العرب**، بيروت: دار القدس للطباعة والنشر.

167. العاني عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود (ت 1398هـ) 1382 هـ -1965 م، بيان المعاني، مطبعة الترقي، دمشق-سوريا.

168. أ.د عبد الحليم عويس،2009م، **رجل القرآن وصناعة الإنسان**، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر.

169. عبد الرحمن مرحبا، 1988م، **مع الفلسفة اليونانية**، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الثالثة.

170. د. عبد الكريم زيدان،1421هـ-2001م، **أصول الدعوة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.

171. عبدالله صولة، 2006، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثانية.

172. د. عثمان أمين، (د.ت) **ديكارت مبادئ الفلسفة**، بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط).

173. د. عدنان محمد أمامة، (د.ت) **التجديد في الفكر الإسلامي**، السعودية: دار ابن الجوزي، (د.ط).

174. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد ب حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، 1326هـ، **تهذيب التهذيب**، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ج9، ص:25-30.

175. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (ت: 852هـ)، (د.ت) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

176. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: 395هـ) 1428 هـ -2007 م، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

177. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: 395هـ)، (د.ت)، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر، (د.ط).

178. أ. د. عشراتي سليمان، 2010م، **النورسي في رحاب القرآن**، القاهرة: دار سوزلر للنشر، الطبعة الثانية

179. العُشيبي، بشيرة علي فرج، سنة 1999، أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن بالرأي، بنغازي: دار الكتب الوطنية.

180. العلوي، يحيى بن حمزة اليمني (ت 749هـ)، (د.ت) **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، بيروت: طبعة دار الكتب العلمية.

181. د. عمار جيدل، **بديع الزمان النورسي و إثبات حقائق الإيمان**، كتاب الكرتوني ،.http://www.nuronline.com منشور في موقع

182. د. عمار جيدل، مقاصد رسائل النور في ضوء القرآن الكريم، جامعة جزائر المركزية، كتاب إلكتروني منشور فيwww. nuronline.com .

183. عمر توفيق،1430هـ-2009م، **أرقام تحاكي العالم**، بيروت: دار الفكر(د.ط)،

184. د. عمرو الشريف،1432هـ-2011م، **كتاب رحلة عقل**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة.

185. د. عمرو الشريف، 1432ه-2011م، **كيف بدأ الخلق**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

186. العمري، د. نادية شريف، 1422هـ -2001م، **أضواء على الثقافة الإسلامية** بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.

187. عنان، محمد عبد الله، 1417 هـ -1997 م، **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة.

188. عودة، عبد القادر، 1401 هـ -1981 م، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة.

189. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي (ت: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان.

190. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ) 1407 – 1987، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، قبرص: الجفان والجابي.

191. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، (د.ت) **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د.ط)،

192. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، 1413 ه-1993م، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: محمود بيجو، (د.ب).

193. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، 1417هـ -1997م، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة.

194. د. غوستاف لوبون،1969م، **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ط).

195. الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، 1407 هـ -1987 م، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة.

196. الفارسي لطيفة محمد، سنة:2009، **الإعجاز البياني في القرآن الكريم عن بديع الزمان سعيد النورسي**، القاهرة: شركة سوزلر.

197. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، **كتاب العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

198. فرويد سيجموند، (د.ت) **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط).

199. فرويد سيجموند، (د.ت) **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة: مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، بيروت: دار المعارف، الطبعة الرابعة.

200. الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، 1426 هـ -2005 م، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة.

201. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، (ت: 770هـ)، (د.ت)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ط).

202. القاضي عبد الجبار، 1998م، **كتاب الأصول الخمسة**، تحقيق: فيصل بدير عون، الكويت: لجنة التأليف والتعريب لجامعة الكويت.

203. **د.** القرضاوي يوسف،1421هـ-2001م. **من أجل صحوة راشدة، القاهرة**: دار الشرق.

204. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري (ت 671 هـ)، 1423 هـ-2003 م **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب(د.ط).

205. القطان، مناع بن خليل،1421هـ-2000م، **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة.

206. كارل ماركس، 1985، **رأس المال**، ترجمة: **د.** فهد كم نقش، موسكو: دار التقدم.

207. كافين رايلي،1406هـ-1986م، **الغرب والعالم**، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، و د. هدى عبد السميع حجازي، الكويت: عالم المعرفة، (د.ط).

208. كانْت إيمانويل ،1965، **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

209. الكردي، د. راجح عبد الحميد، 1412هـ -1992م، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيد.

210. الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، 1419هـ -1998م، **كتاب الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة.

211. د. ماجد فخري،1991م، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار الملايين.

212. مالك بن نبي (1401 هـ/ 1981م)، **شروط النهضة العربية**، ترجمة مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

213. مالك بن نبي،1420ه-2000م، **مشكلات الحضارة القضايا الكبرى**، دمشق: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر.

214. المباركفوري، صفي الرحمن (ت: 1427هـ)، **الرحيق المختوم**، تحقيق: د علاء الدين زعتري وغسان محمد رشيد الحموي، دمشق: دار العصماء.

215. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (د.ت) **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الدعوة، (د.ط)

216. مجمع اللغة العربية، 1409ه-1988م، **معجم ألفاظ للقرآن الكريم**، القاهرة: مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، الطبعة الثانية.

217. مجموعة من الباحثين (د.ت)، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، بإشراف: حمادي صمود، تونس: مشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، (د.ط).

218. مجموعة من المؤلفين،1432هـ2011م، **سعيد النورسي عملاق الفكر الديني**، القاهرة: دار النيل.

219. د. محسن عبد الحميد،2002، **النورسي متكلم العصر**، القاهرة: دار سوزلر.

220. محمد إبراهيم المبروك وآخرون،1999م، **الإسلام والعولمة**، القاهرة: الدار القومية العربية.

221. محمد رأفت عثمان، 1415ه-ـ1994م، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، الطبعة الثانية.

222. محمد رشيد بن علي رضا (ت 1354هـ)، 1990 م، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، المصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط).

223. محمد فريد وجدي، (د.ت)، **دائرة معارف القرن العشرين**، بيروت: دار الفكر.

224. محمد فؤاد عبد الباقي،1364ه-1945م، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الكتب المصرية، (د.ط).

225. محمد قطب إبراهيم، 1403هـ-1983م، **مذاهب فكرية معاصرة**، القاهرة: دار الشروق.

226. د. محمد محمد داود، (د.ت) **كمال اللغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام خصومه**، القاهرة: دار المنار.

227. محمود أحمد شاكر،1423ه-2002م، **مدخل إلى إعجاز القرآن**، القاهرة: مطبعة المدني.

228. د. محمود حمدي زقزوق، 1994م، **تمهيد للفلسفة**، **بيروت**: دار المعارف، الطبعة الخامسة.

229. د. محمود زيدان،1423ه-1012م، **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، الدمام: مكتبة المتنبي.

230. المرادي؛ أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله المالكي (ت 749ه)، 1413 هـ - 1992م، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية.

231. المراغي أحمد بن مصطفى (ت: 1371هـ)، 1365 هـ -1946 م، **تفسير المراغي**، المصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي.

232. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261 هـ)، **المسند الصحيح (صحيح مسلم)**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الجيل.

233. المسيري، د. عبد الوهاب ،1422ه-2002م، **الحقيقة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق.

234. المسيري، د. عبد الوهاب، 1427ه-2006م، **دفاع عن الإنسان**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية.

235. مصطفى عبد الرزاق،1363ه-1944م، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ط).

236. مقداد يالجين،1424هـ-2003م، **علم الأخلاق الإسلامية**، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.

237. ملكاوي، فتحي حسن،1401ه-1981م، **منهجية التكامل المعرفي**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (د.ط).

238. ملكاوي، محمد أحمد محمد عبد القادر خليل، 1405هـ -1985م، **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم**، المدينة المنورة: مكتبة دار الزمان.

239. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين(ت1031هـ)، 1415هـ-1994م. **فيض القدير**، بيروت: دار الكتب العلمية.

240. الميداني، عبد الرحمن حسن، 1414ه-1993م، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة.

241. الميداني، عبد الرحمن حسن،1408ه-1987، **براهين وأدلة إيمانية**، دمشق: دار القلم.

242. ميكافللي، (د.ت) **كتاب الأمير**، ترجمة: أكرم مؤمن، القاهرة: مكتبة ابن سينا.

243. نخبة من العلماء الأمريكيين (د.ت) **الله يتجلى في عصر العلم**، أشرف على تحريره: جون كلوفرمو نسيما، ترجمة: الدكتور دمرداش عبد المجيد سرحان، مراجعة: الدكتور محمد جمال الدين الفندي، بيروت: دار القلم.

244. الندوة العالمية للشباب الإسلامي،1420 هـ، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة.

245. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (ت: 303هـ)، 1406 – 1986، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية.

246. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت: 710هـ)، 1419 هـ -1998م، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيب.

247. نعيمة شومان، 1418هـ-1998 م، **العولمة بين النظم التكنولوجية الحديثة**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

248. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد،1420 هـ -1999 م، **الْمُهَذَّبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ الْمُقَارَنِ**، الرياض: مكتبة الرشد.

249. النورسي سعيد، 2011م، **الشعاعات**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

250. النورسي سعيد، 2011م، **الكلمات**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

251. النورسي سعيد،2011م، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

252. النورسي سعيد،2011م، **السيرة الذاتية**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

253. النورسي سعيد،2011م، **اللمعات**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر للنشر، الطبعة السادسة.

254. النورسي سعيد،2011م، **المثنوي العربي النوري**، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر للنشر، الطبعة السادسة.

255. النورسي سعيد،2011م، **المكتوبات**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

256. النورسي سعيد،2011م، **الملاحق**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

257. النورسي سعيد،2011م، **صقيل الإسلام**، ترجمة وتحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، الطبعة السادسة.

258. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، 1392هـ، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

259. هارون يحيى، **(د.ت) المعجزات القرآنية**، كتاب إلكتروني منشور في موقع: /http://www.harunyahya.com

260. هارون يحيى، (د.ت) **خديعة التطور**، ترجمة: سليمان بايبارا، مراجعة: د. أحمد ممتاز سلطان محمد علي أورخان، إستانبول – تركيا.

261. هارون يحيى، (د.ت)، **العظمة في كل مكان**، إسطنبول:Arastirma Yayincilik (د.ط).

262. هارون يحيى، (د.ت)، **لا تتجاهل**، كتاب إلكتروني منشور في موقع: /http://www.harunyahya.com

263. هارون يحيى، 2003م، **سلسلة المعجزات**، ترجمة: مصطفى الستيتي، إسطنبول: Arastirma Yayincilik، (د.ط).

264. هارون يحيى، سنة2003م، **التصميم في الطبيعة**، ترجمة: محمد علي أورخان، إسطنبول: Arastirma Yayincilik، (د.ط).

265. هتلر، أدولف ،1995م، **كفاحي**، ترجمة: لويس الحاج، بيروت: عالم المعرفة، الطبعة الثانية.

266. الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت: 370هـ)، 2001م، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

267. الواحدي، علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، (ت 468هـ)، 1415 هـ -1994 م، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار الكتب العلمية.

268. الواحدي، علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، (ت: 468هـ)، 1412 هـ -1992 م، **أسباب نزول القرآن**، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الدمام: دار الإصلاح، الطبعة الثانية.

269. وِل ديورَانت، ويليام جيمس ديورَانت (ت: 1981 م)، 1408 هـ -1988 م **قصة الحضارة،** ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت: دار الجيل، وتونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

270. يوسف كرم،1355هـ-1936م، **تاريخ الفلسفة اليونانية،** الجامعة المصرية: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الرسائل العلمية

1. حيدر خليل إسماعيل ،2002م، **منهج الاستنباط من القرآن الكريم عند سعيد النورسيّ في رسائل النور،** رسالة علمية قدمت بإشراف أ.م. د. عبد الله حسن الحديثي إلى جامعة العراقية في العراق، لنيل درجة الدكتوراه في علوم القرآن.

2. سعيد فاهم،2011م، **معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم وسياقاتها المختلفة،** رسالة علمية قدمت بأشراف د. السعيد حاوزة إلى جامعة مولود معمري في الجزائر، لنيل درجة الماجستير في اللغة.

3. علي عامر محمد بقنه، 1429هـ، **عقائد النورسية-عرض وتقديم،** رسالة علمية قدمت بإشراف د. عبد الراضي محمد عبد المحسن الجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، لنيل درجة الماجستير في أصول الدين.

4. عَورتاني، ورود عادل إبراهيم،1419 هـ- 1998م، **أحكامُ ميراث المرأةِ في الفقه الإسلامي،** رسالة علمية قدمت بإشراف د. مُحَمَّد الصُلَيبي، إلى جامعةُ النَّجاحِ الوطنية، فلسطين. لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي.

5. مجاهد محمود أحمد،2003، **منهج القرآن الكريم في إقامة الحجة،** رسالة علمية قدمت بأشراف د. محسن سميح الخالدي إلى جامعة نجاح الوطنية في فلسطين، لنيل درجة الماجستير في أصول الدين.

6. مراد قمومية،1426ه-2005م، **منهج بديع الزمان في بيان إعجاز القرآن**، رسالة علمية قدمت بإشراف د. عمار جيدل إلى جامعة الجزائر لنيل درجة الماجستير في أصول الدين.

7. نهيل علي حسن صالح،1433هـ-2011م، **المشكلات الاجتماعية ومعالجتها من خلال كليات رسائل النور للإمام النُّورْسي**، رسالة علمية قدمت بإشراف: أ.د محمد ملكاوي، إلى جامعة اليرموك، لنيل درجة دكتوراه في التربية الإسلامية.

8. هشام بلخير،2012م، **آليات الإقناع في الخطاب القرآني (سورة الشعراء نموذجًا) دراسة حجاجية**، رسالة علمية قدمت بأشراف د. محمد بو عمامة إلى جامعة: الحاج لخضر في الجزائر، لنيل درجة الماجستير في اللسانيات العامة.

9. يوسف عمر لعساكر،2005م، **الجدل في القرآن الكريم خصائصه ودلالاته، دراسة لغوية**، رسالة علمية قدمت بأشراف د. محمد عيد أرتيمة إلى جامعة الجزائر لنيل درجة الماجستير في الدراسات اللغوية.

المجلات العلمية

1. التركي د. إبراهيم بن منصور ،1430هـ2009م، **القول بالصرفة في إعجاز القرآن الكريم -عرض ودراسة**، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد الثاني.
2. الجهني د. محمد بن عبد الرحمن، 1429هـ، **التمانع الدال على التوحيد**، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد:45.
3. الزهراني، د. صالح بن درباش، 1432هـ، **ظاهرة تقديم العقل على النقل في الفكر الإسلامي**، بحث منشور في مجلة التأصيل، الصادرة من جامعة أم القرى المكة المكرمة السنة الثالثة، العدد الثالث.
4. الشوبكي، أ.د محمد يوسف،2013، **النسبي والمطلق في مفهوم الدين والحق والأخلاق**، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، العدد الأول.

5. أ.د. طه عبد الرحمن، 2010م، **فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من انفصال**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، العدد: الأول.
6. أ.د. العاني، أسامة عبد المجيد، 2012م، **رؤية الإمام النورسي للربا**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، العدد: السادس.
7. أ.د. عبد المجيد النجار، 2013م، **منهجية النورسي في الاستدلال على حياة الآخرة**، بحث منشور في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، تصدر من مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، العدد: السابع.
8. د. لمهابة محفوظ ميارة، (د.ت) **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم – دراسة مصطلحية**، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 81، جزء3.
9. د. وليد أحمد مساعدة، ود. عماد عبد الله الشريفين،2010م، **العولمة الثقافية رؤية تربوية إسلامية**، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، الأردن، العدد الأول.

المؤتمرات العلمية

1. د. أحمد مجدي حجازي، 1998م، **العولمة وآليات التهميش في الثقافة العربية**، بحث مقدم في المؤتمر العلمي (الثقافة العربية في القرن القادم بين العولمة والخصوصية) المنعقد بجامعة فيلادلفيا في الأردن.
2. د. أشرف عبد الله برعي، 1428هـ–2007، **مضمون اسم الله العدل**، بحث مقدم إلى المؤتمر دولي (العدالة لأجل عالم أفضل) إسطنبول.
3. الأنصاري، د. فريد، 2002م، **الكونية الأخلاقية بين علوم القرآن وعلوم الإنسان** دراسة في نظرية الأخلاق عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، بحث مقدم إلى مؤتمر (العولمة والأخلاق) إسطنبول.

4. د. خلاف الغالبي،1428هـ-2007، **العدالة وعلم البيئة عند النورسي**، بحث مقدم إلى المؤتمر دولي (العدالة لأجل عالم أفضل) إسطنبول.

5. الشيخ محمد أحمد حسين،1431هـ -2010م، **مكانة العقل في القرآن والسنة**، بحث مقدم إلى مؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد في القاهرة.

6. د. محمد خروبات، 1999م، **قراءة في كتاب الكون**، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي (تجديد الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري) المغرب -رباط.

المصادر باللغة الإنكليزية

1. Alexander I، Oparin، Reprint 1953، **Origin of Life**، Dover Publications، New York–America.
2. Antony Flew، (**There is a GOD**) **how the world is notorious atheist changed his mind**، publisher: Harper Collins e– books، United States –New York NT 10022.
3. Darwin، Charles، 1958، **The Autobiography of Charles Darwin** 1809–1882. London: Collins. P:92
4. Eric J. Hobsbawm، 2007، **Globalisation**، **Democracy and Terrorism**، ISBN، Publisher: Little، Brown.
5. Fred Hoyle، 1984، **The Intelligent Universe**، London–Englan
6. Karen Armstrong، **The Battle for God**: **Fundamentalism in Judaism**، **Christianity and Islam**، Harper Collins E–Books.
7. Marcel Dekker، 1977، **Molecular Evolution and The Origin of Life**، Sidney Fax، Klaus Does، New York–America.
8. MARTIN REES، 2000، (**JUST SIX NUMBERS**)**The Deep Forces That Shape the Universe**، New York، NY، BASIC، Boat، AS .A Member of the Perseus Books Group.
9. Michael Behe، 2007، **DARWIN'S BLACK BOX**. **THE BIOLOGICAL CHALLENGE TO EVOLUTION**، PRESS :New York، London، Toronto.
10. Michael Ruse، 2000، **The evolution wars**. **Foreword**: by Edward O. Wilson، London: Rutgers University press.

11. oxford word power، oxford university press،

12. Robert Shapiro، 1986، **Origins**: **A Sceptics Guide to the Creation of Life on Earth**، New York: Summit Books،

المواقع الإلكترونية

http: / / www.kettaneh.net /islam /islam /eajaz

http: / /www.eltwhed.com /vb /showthread

/http: / /www.harunyahya.com

http: / /www.harunyahya.com

http: / /www.nuronline.com